MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

8. Jahrgang 1957 Heft 4

Streiflichter zum neuen Verfassungsrecht der Ostkirche

Von Klaus Mörsdorf, München

Im Zuge der von Pius XI. eingeleiteten und von Pius XII. mächtig geförderten Kodifikation des ostkirchlichen Rechtes wurde mit dem MP „Cleri sanctitati" vom 2. Juni 1957 das Verfassungsrecht der Ostkirche (= IOpers) promulgiert. Das am 15. August 1957 in den Acta Apostolicae Sedis 49 (1957) 433 bis 603 veröffentlichte Gesetz tritt am 25. März 1958 in Kraft. Die Kodifikation des ostkirchlichen Rechtes hat damit ihre schwierigste Hürde genommen und nähert sich der Vollendung. Als Teilpublikationen des im Werden begriffenen Codex Iuris Canonici Orientalis gingen der Kodifikation des Verfassungsrechtes voraus: 1. das MP „Cebrae allatae" vom 22. 1. 1949 mit dem Eherecht (= IOmatr), 2. das MP „Sollicitudinem nostram" vom 6. 1. 1950 mit dem Prozeßrecht (= IOiud) und 3. das MP „Postquam apostolicis litteris" vom 9. 2. 1952 mit dem Ordensrecht (= IOrel), dem Vermögensrecht (= IOtemp) und der Festlegung verschiedener Begriffe (= IOsignif). Im Vergleich mit dem lateinischen CIC stehen noch aus: die allgemeinen Lehren, der größte Teil des Sachenrechtes, insbesondere das Sakramentenrecht (außer Eherecht) und das Strafrecht. Für diese Teile bestehen kaum sonderliche Schwierigkeiten, so daß in absehbarer Zeit mit dem Abschluß der Kodifikationsarbeiten gerechnet werden kann. Die Umgießung der Teilpublikationen in das beabsichtigte Gesamtwerk eines Codex Iuris Canonici Orientalis, der zusammen mit dem um einige Jahrzehnte älteren lateinischen CIC (= CIClat) die Hauptquelle des gemeinkirchlichen Rechtes sein wird, dürfte allerdings noch schwierige gesetzestechnische Probleme aufwerfen.

Das neue ostkirchliche Verfassungsrecht hält sich in seinem systematischen Aufbau im wesentlichen an das lateinische Vorbild; es ist dabei zu beachten, daß das Ordensrecht, das im CIClat den zweiten Teil des Buches De Personis ausmacht, bereits vorweggenommen wurde mit dem MP „Postquam apostolicis litteris" vom 9. 2. 1952. In 558 Kanones, die in fünf Titel gegliedert sind, handelt das MP „Cleri sanctitati" von den ostkirchlichen Riten (Tit. I), von den physischen und juristischen Personen (Tit. II), von den Geistlichen im allgemeinen (Tit. III) und im besonderen (Tit. IV) sowie von den Laien (Tit. V). Die äußere Angleichung im Aufbau und die weitgehende Übernahme der Formulierungen des CIClat, die sich in der jüngsten Teilpublikation allerdings nicht so stark geltend macht wie in den vorangegangenen, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Verfassungsrecht der Ostkirche, wie übrigens schon das Ordensrecht, bedeutsame Abweichungen vom lateinischen Recht bringt, die sich namentlich auf den Einbau der Rechtsstellung der ost-

kirchlichen Patriarchen beziehen. Der ostkirchliche Patriarch ist Teilhaber an der höchsten Gewalt und in Unterordnung unter den obersten Hirten der Kirche dazu berufen, die kirchliche Einheit in dem Bereich seines Ritus zu wahren. Das Zusammenspiel von päpstlicher und patriarchaler Gewalt in dem ostkirchlichen Verfassungsrecht wird die Lehre vom Primat des Papstes, die bisher vielfach einseitig von dem Bild der Lateinischen Kirche aus gesehen wurde, in ein neues Licht rücken. Auch das Verhältnis zwischen der höchsten und der bischöflichen Gewalt erfährt in dem neuen Verfassungsrecht der Ostkirche eine Beleuchtung, die den vertrauten lateinischen Vorstellungen neu erscheinen mag. Diese Hinweise dürften genügen, das allgemein-theologische Interesse an dem neuen Verfassungsrecht der Ostkirche zu wecken. Der Kürze halber verweise ich im folgenden mit can. auf die Kanones des MP „Cleri sanctitati" und mit c. bzw. cc. auf den CIC der Lateinischen Kirche.

Bei aller Verschiedenheit des in Ost und West geltenden kirchlichen Rechtes besteht im Grund eine tiefgreifende Einheit auch im Recht, und es liegt in der Natur der Sache, daß ein Gesetz, das von dem die Einheit der Kirche verkörpernden obersten Hirten der Kirche erlassen wird, über die Verschiedenheit der Riten hinweg das Gemeinsame klarer und bestimmter herausstellt, als dies der teilkirchlichen Gesetzgebung möglich ist. Die Gleichberechtigung der Riten hat ein gemeinsames interrituelles Verkehrsrecht zur notwendigen Folge. Die Grundlagen, die der CIClat hierzu gelegt hat, sind in dem neuen Verfassungsrecht der Ostkirche näher ausgestaltet worden. Das Bedürfnis dazu liegt auf der Hand. Ist doch „Ostkirche" lediglich ein Sammelbegriff für die verschiedenen nach morgenländischem Ritus lebenden Kultgemeinschaften, die sich in liturgischer und rechtlicher Hinsicht unterscheiden und jeweils eigene hierarchische Teilgemeinschaften der Kirche darstellen. Dazu kommt, daß in manchen Gebieten Riten verschiedener Art anzutreffen sind, so daß die Fragen des interrituellen Verkehrsrechtes im Bereich der Ostkirche eine erhöhte Bedeutung gewinnen. In Übereinstimmung mit dem CIClat werden die Riten in ihrer Eigenart und Selbständigkeit anerkannt. Es gilt das Prinzip der Ritusbindung, der Rituswechsel ist verpönt; daneben tritt das Prinzip der Ritusfreiheit, soweit dies aus seelsorgerlichen Gründen gefordert ist. Es überrascht nicht, daß am Schluß des 1. Titels, der die grundlegenden Prinzipien des interrituellen Rechtes entwickelt, festgestellt wird, daß die can. 1 § 2, 4, 5, 7, 10, 11 § 2 und 13 auch für die Lateiner verbindlich sind. Wenn man näher hinsieht, muß man feststellen, daß nicht nur die ausdrücklich genannten, sondern alle Bestimmungen gemeinkirchlichen Charakter haben, also auch für die Lateinische Kirche verbindlich sind, teils weil es sich um die Übernahme von Regeln des CIClat handelt, teils weil es sich aus der Natur der Sache von selbst versteht. Selbst bei der in can. 14 getroffenen Feststellung, daß Gläubige eines orientalischen Ritus, die dem Hierarchen oder Pfarrer eines verschiedenen Ritus rechtmäßig unterstellt sind, ihrem eigenen Ritus zugehörig bleiben, ist nicht zu bestreiten, daß dieser Grundsatz in gleicher Weise für die Lateiner Geltung beansprucht. Die Blickrichtung auf das ostkirchliche Verfassungsrecht hat die Sicht dafür getrübt, daß in dem 1. Titel nicht nur, wie es die Überschrift will, von den ostkirchlichen Riten, sondern von allen Riten der Kirche gehandelt wird.

Im Vergleich zu dem interrituellen Recht des CIClat sind einige bedeutsame Ergänzungen zu verzeichnen. Über cc. 98 § 4 756 § 2 hinaus wird die rituelle Einheit der Familie auch dadurch vom Vater her bestimmt, daß die noch nicht geschlechtsreifen Kinder bei einem Rituswechsel des Vaters von Rechts wegen den Ritus wechseln (can. 10). In einer Mischehe, bei der die Mutter katholisch ist, folgen sie gegebenen-

falls der Mutter. Das in c. 98 § 2 an die Geistlichen gerichtete Verbot, einen Ritus-wechsel zu veranlassen, ergeht nach can. 7 an jedermann. Klarer als im CIClat kommt zum Ausdruck, daß der nur in Ausnahmefällen zulässige Rituswechsel ein förmlicher Rechtsakt ist. Die hierzu erforderliche Erlaubnis des Heiligen Stuhles ist nach can. 8 § 2 Voraussetzung für die Rechtsgültigkeit des Rituswechsels; man hätte daher statt von venia (c. 98 § 3) bzw. licentia (can. 8 § 1) besser von consensus gesprochen. Der Rituswechsel ist durch eine förmliche Erklärung vor dem Hierarchen, dem Pfarrer oder einem von beiden bevollmächtigten Priester und vor zwei Zeugen zu vollziehen und in das Taufbuch einzutragen (can. 13). Nichtkatholischen Christen eines ostkirchlichen Ritus steht es bei ihrem Übertritt zur katholischen Kirche frei, einen beliebigen Ritus zu wählen; es wird jedoch gewünscht, daß sie ihren eigenen Ritus beibehalten (can. 11 § 1). Ein Geistlicher, der mit der Vollmacht ausgestattet ist, nichtkatholische orientalische Christen in einen Ritus der katholischen Kirche aufzunehmen, ist bei der Aufnahme in einen von dem seinigen verschiedenen Ritus gehalten, den Hierarchen des angenommenen Ritus zu benachrichtigen, und nach Möglichkeit soll der zuständige Hierarch vor der Aufnahme befragt werden (can. 11 § 2). Die Benachrichtigung bzw. die Befragung des zuständigen Hierarchen dürfte indessen auch dann angebracht sein, wenn es sich um die Aufnahme in den eigenen Ritus des aufnehmenden Priesters handelt. Wo an dem gleichen Ort verschiedene Riten bestehen, werden die Gläubigen ermahnt, namentlich an den Sonn- und Festtagen, den Gottesdienst des eigenen Ritus zu besuchen (can. 2 § 2). Die Geistlichen sollen darum bemüht sein, daß die Verschiedenheit des Ritus nicht der Bewahrung der Einheit des Geistes im Wege steht (can. 3). Ortsoberhirten, die in demselben Gebiet oberhirtliche Gewalt haben, werden verpflichtet, durch gemeinsamen Gedankenaustausch die Aktionseinheit unter den Geistlichen verschiedenen Ritus zu fördern und mit vereinten Kräften gemeinsame Werke zu unterstützen (can. 4). Geistliche und Religiosen, auch exemte, die in Gebieten tätig sind, in denen ein von dem ihrigen verschiedener Ritus als einziger oder nach der Zahl der Gläubigen als dermaßen überwiegender besteht, daß er nach allgemeiner Auffassung als einziger anzusehen ist, unterstehen dem Ortsoberhirten dieses Ritus in allen Angelegenheiten, die den heiligen Dienst betreffen (can. 5). Davon unberührt bleibt allerdings die Bewahrung des eigenen Ritus, wozu in can. 1 und can. 2 § 1 eindringliche Mahnungen ergehen.

Der 2. Titel, der in drei Kapiteln von den physischen und den juristischen Personen und dem, was beiden gemeinsam ist, handelt (can. 16—37), entspricht im wesentlichen den cc. 87—107, allerdings mit einigen Ergänzungen, die für die Weiterentwicklung des lateinischen Rechtes von Bedeutung sind. Der für die Kirchengliedschaft grundlegende c. 87 ist in zwei Paragraphen gegliedert, aber inhaltlich nicht verändert (can. 16). Die Volljährigkeit beginnt nicht mit der Vollendung des 21. (c. 88 § 1), sondern des 18. Lebensjahres (can. 17 § 1). Die Gemeinschaften eines bestimmten Ritus werden grundsätzlich nach dem Territorialprinzip gebildet, d. h., durch Wohnsitz und Nebenwohnsitz bestimmt sich die Zugehörigkeit zu der Pfarrei und der Eparchie eines bestimmten Ritus (can. 22 § 1). Für den, der nur Eparchial-, aber keinen Pfarrwohnsitz oder Nebenwohnsitz hat, ist der Pfarrer des Ortes zuständig, an dem er sich aufhält (can. 22 § 5). Wo innerhalb eines Ritusgebietes ein Pfarrer für die Gläubigen dieses Ritus fehlt, beauftragt deren Oberhirt den Pfarrer eines anderen Ritus mit der Ausübung der Seelsorge, aber erst nach Einholung des Einverständnisses des Oberhirten, dem der Pfarrer unterstellt ist (can. 22 § 2). Wo außerhalb eines Ritusgebietes ein Oberhirt dieses Ritus

fehlt, gilt der Oberhirt des Ortes als Hierarch des betreffenden Ritus, und wenn mehrere Ortsoberhirten da sind, der vom Heiligen Stuhl oder dem Patriarchen bezeichnete Ortsoberhirt (can. 22 § 4).

Aus der Lehre von den juristischen Personen sei vermerkt, daß die unsichere Formulierung der im Falle der Stimmengleichheit bei Wahlen einsetzenden Aushilfsregel (c. 101 § 1 n. 1) durch „primum sacra ordinatione, dein prima professione, denique senior aetate" ersetzt worden ist (can. 29 § 1 n. 1). Eine Neuerung gegenüber dem CIClat stellt der Satz dar, daß eine kollegiale juristische Person, die nicht mehr über die zur Ausübung von Rechtshandlungen rechtlich geforderte Anzahl stimmberechtigter Mitglieder verfügt, der Pflegschaft des welt- oder ordensgeistlichen Oberen unterstellt wird. Falls vom gemein- oder teilkirchlichen Recht nichts anderes vorgesehen ist, obliegt es dem Oberen, nach Anhörung der stimmberechtigten Mitglieder die kollegialen Akte zu ergänzen, d. h., der Obere entscheidet an Stelle des Kollegiums, wobei die Anhörung der stimmberechtigten Mitglieder zur Rechtswirksamkeit seines Vorgehens gefordert ist (can. 30 § 3). In dem gleichen Zusammenhang heißt es weiter: Nichtkollegiale Akte aber, zu denen die Dazwischenkunft irgendeines Kollegiums nach Maßgabe des gemein- oder teilkirchlichen Rechtes zur Gültigkeit gefordert wird, bedürfen zur Rechtswirksamkeit der Bestätigung desselben Oberen. Es ist nicht ganz durchsichtig, was mit dieser Regel gemeint ist. Wenngleich die Worte „alicuius collegii interventus" es nahelegen, in den „actus non collegiales" Rechtshandlungen einer außerhalb des Kollegiums stehenden Stelle zu sehen, zu denen das Kollegium ein Beispruchsrecht hat, dürften doch eher Rechtshandlungen gemeint sein, die der Vorsteher des Kollegiums als dessen Haupt und im Einvernehmen mit dem Kollegium zu tätigen hat. Für den Fall, daß eine kollegiale juristische Person alle Mitglieder verliert, ist in can. 31 vorgesehen, daß der zuständige kirchliche Obere deren Vermögen nach Art des Vermögens einer nicht-kollegialen juristischen Person verwaltet. Der Obere ist auch zuständig für die Aufnahme neuer Mitglieder, dies auch für den Fall, daß die Mitgliederzahl einer juristischen Person so zusammengeschrumpft ist, daß sie nach gemein- oder teilkirchlichem Recht nicht mehr fähig ist, neue Mitglieder aufzunehmen.

In der Lehre von den Rechtshandlungen, die im CIClat mehr als kümmerlich behandelt worden ist, bringt das ostkirchliche Recht einige Ergänzungen. In der Frage der Schadenersatzpflicht, für die im CIClat eine allgemeine Norm fehlt, wird bestimmt, daß rechtswidrig zugefügter Schaden bei vorsätzlicher oder fahrlässiger Verursachung ersetzt werden muß (can. 34). Das Beispruchsrecht in der Form des Gehörs ist gegen die weitverbeitete Fehldeutung des „satis est ad valide agendum" (c. 105 n. 1) jetzt mit den Worten „non requiritur ad valide agendum nisi ut Superior illas personas audiat" (can. 35 § 1 n. 2) dahin gesichert, daß von der Gewährung des Gehörs die Rechtswirksamkeit des Handelns abhängt. Für die Ausübung des Beispruchsrechtes wird in Übernahme einer Regel des Wahlrechtes (c. 162 § 2) bestimmt, daß der Obere gültig handelt, falls jemand von mehreren, die um ihre Zustimmung anzugehen sind, nicht eingeladen worden ist. Auf Beschwerde des Übergangenen, die innerhalb von drei Tagen seit Kenntniserlangung einzureichen ist, muß der Rechtsakt jedoch für ungültig erklärt werden, wenn bewiesen ist, daß der Beispruchsberechtigte nicht eingeladen wurde und nicht erschienen ist (can. 35 § 2). Der Entscheid kann auf dem Verwaltungs- oder auf dem Gerichtsweg ergehen (a competenti Superiore vel iudice). Diese Regelung ist ausdrücklich nur für die Einholung der Zustimmung, nicht des bloßen Rates vorgesehen; doch wird man bei der Einholung des Rates wohl das gleiche gelten lassen müssen.

Der 3. Titel handelt mit der Überschrift „De clericis in genere" nach einigen einleitenden Bestimmungen (can. 38—43) in sechs Kapiteln, die den ersten sechs Titeln des zweiten Buches des CIClat entsprechen: 1. von der Zugehörigkeit der Geistlichen zu einem geistlichen Heimatverband (can. 44—52), 2. von den Rechten und Privilegien der Geistlichen (can. 53—59), 3. von den Pflichten der Geistlichen (can. 60—87), 4. von den Kirchenämtern (can. 88—137), 5. von der ordentlichen und der delegierten Gewalt (can. 138—154) und 6. von der Laisierung der Geistlichen (can. 155—158). In systematischer Hinsicht hätte sich eine andere Gliederung nahegelegt; denn es werden hier, gleichsam als allgemeiner Teil des Verfassungsrechtes, drei Fragenkreise behandelt: die allgemeine Rechtsstellung der Geistlichen, das allgemeine Ämterrecht und Grundfragen der kanonischen Gewaltenlehre. Die Übernahme der Bestimmungen des CIClat ist weitgreifend; doch kommt die ostkirchliche Eigenart ausreichend zum Zug.

Die grundlegende Aussage über die Aufnahme in die kirchliche Hierarchie (c. 109) wird dahin ergänzt, daß nicht nur die Aufnahme, sondern auch die Beförderung der Aufgenommenen den gleichen Grundsätzen unterliegt (can. 39). Dies versteht sich zwar von selbst, allein Erfahrungen aus jüngster Zeit dürften dazu geführt haben, diese formelle Ergänzung vorzunehmen. In der Lateinischen Kirche sind die niederen Weihen nur noch vorbereitende Durchgangsstufen zu den höheren Weihen und selbst Subdiakonat sowie Diakonat nur Vorstufen zum Presbyterat; dagegen gibt es in einigen ostkirchlichen Riten Geistliche niederer Weihestufen, die nicht zum Subdiakonat oder Diakonat aufsteigen. Für diese gilt weiterhin das teilkirchliche Recht (can. 40). Wie aus can. 62 § 2 hervorgeht, kennt die Ostkirche auch Diakone, die nicht zum Presbyterat zu befördern sind. Den Patriarchen und selbst den Bischöfen wird das Recht eingeräumt, Ehrenprälaten zu ernennen (can. 41, 42).

Die Zugehörigkeit der Geistlichen zu einem geistlichen Heimatverband, die in altchristlicher Zeit durch das System der relativen Ordination gesichert war, ist außer einigen Modifikationen in der Frage der Zuständigkeit dem lateinischen Recht angepaßt (can. 44—51), allerdings mit der namentlich auf die Sonderverhältnisse bei den Maroniten zielenden Ausnahme, daß nach Maßgabe des teilkirchlichen Rechtes die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Eparchie (= Bistum) ersetzt werden kann durch die Zugehörigkeit zu einem Patriarchat (can. 52).

An den hergebrachten Rechten und Privilegien der Geistlichen wird festgehalten (can. 53—58). Neu ist in diesem Zusammenhang die den Ortsoberhirten aufgetragene Sorge zur Einrichtung von Pensionskassen, um dienstunfähig gewordenen Pfarrern und anderen Geistlichen Unterhalt gewähren zu können. Beitragspflichtig sind das bischöfliche Tafelgut, die Pfarreien und Quasi-Pfarreien, die einzelnen Eparchialkonsultoren, die Pfarrer, die Pfarrvikare und, wenn das Teilkirchenrecht es fordert, alle übrigen Geistlichen der Eparchie. Pensionskassen können auch für mehrere Eparchien gemeinsam eingerichtet werden (can. 59). Damit hat die mit der Aushöhlung des Benefizialwesens im teilkirchlichen Recht der Lateinischen Kirche längst heimisch gewordene Ruhegehaltskasse, die aber noch ganz in den Kinderschuhen ihrer rechtlichen Entwicklung steckt, zum ersten Mal eine gewisse Fundierung im päpstlichen Recht erfahren. In systematischer Hinsicht wäre es allerdings angebracht, diesen recht schwierigen Fragenkreis im Zusammenhang mit dem Weihetitelrecht zu behandeln.

Von den Pflichten der Geistlichen (can. 60—87) interessiert namentlich die vom lateinischen Recht abweichende Regelung der Zölibatspflicht. Es wird hiezu festgestellt, daß der Zölibat der Geistlichen, da er dem geistlichen Stand und der Ausübung der göttlichen Dienste würdiger und passender sei, wie es die einmütige Tradition der Orientalischen und der Lateinischen Kirche erfordere, von allen in Ehren gehalten werden müsse (can. 69). Die Einmütigkeit der Tradition, von der hier gesprochen wird, bezieht sich auf den Zölibatsgedanken als solchen, nicht auf die konkrete Ausgestaltung der Zölibatspflicht, die in Ost und West verschieden ist. Die östliche Praxis geht zurück auf das Trullanum (692), das den Subdiakonen, Diakonen und Priestern, aber nicht den Bischöfen die Fortsetzung der vor der Subdiakonatsweihe geschlossenen Ehe gestattete. Wurde ein verheirateter Priester zum Bischof geweiht, so mußte die Frau in ein entferntes Kloster eintreten. Dies führte dazu, daß in steigendem Maße Mönche die Bischofsstühle einnahmen. Eine nach der Subdiakonatsweihe geschlossene Ehe mußte getrennt werden; es blieb aber strittig, ob die so geschlossene Ehe ungültig ist. Diese Regelung blieb im wesentlichen auch für die unierten Ostkirchen rechtens. Nicht allgemein, aber in Dekreten für bestimmte Riten wurde die nach dem Subdiakonat geschlossene Ehe für nichtig erklärt. Bei den Syrern wurde die Zölibatspflicht für alle Priester (Synode von Scharfeh 1888) und bei den Kopten für alle Majoristen vorgeschrieben (Synode von Alexandrien 1898). In den USA und in Kanada dürfen als Priester des ruthenischen oder eines anderen ostkirchlichen Ritus nur Unverheiratete oder Witwer ohne Kinder verwendet werden, und in die Seminarien darf nur aufgenommen werden, wer sich zum Zölibat verpflichtet. In neuerer Zeit hat der Zölibatsgedanke in den ostkirchlichen Riten, auch bei den Orthodoxen, einen starken Auftrieb erfahren; das neue Verfassungsrecht hütet sich aber, diesen in der Entwicklung begriffenen Ansätzen rechtlichen Nachdruck zu geben, und beschränkt sich auf die Kodifizierung der hergebrachten Praxis. Niemand darf zum Bischof ordiniert werden, der nicht ehelos oder vom Eheband rechtmäßig gelöst ist (can. 69). Subdiakone und alle Geistlichen höherer Weihen sind so an der Eheschließung gehindert, daß sie nach Maßgabe des Rechtes (IOmatr can. 62) dazu unfähig ist (can. 70). Was die Verheirateten (sc. Geistlichen niederer Weihen unter dem Subdiakonat) angeht, die zum Subdiakonat oder zu den höheren Weihen entweder schlechthin oder mit Dispens des Patriarchen oder des Ortsbischofs (nicht des Generalvikars) zuzulassen oder an diesen Weihen zu hindern sind, bleibt es bei dem in jedem einzelnen ostkirchlichen Ritus geltenden Recht (can. 71). Damit ist zugleich anerkannt, daß Subdiakone, Diakone und Priester in den meisten ostkirchlichen Riten eine vor dem Subdiakonat eingegangene Ehe fortsetzen dürfen. In jenen Riten, die keine verheirateten Geistlichen zulassen, können Geistliche unter dem Subdiakonat zwar eine Ehe schließen, scheiden aber mit der Eheschließung von Rechts wegen aus dem geistlichen Stand aus, falls die Ehe nicht wegen Zwang und Furcht ungültig ist, und ein Verheirateter, der ohne apostolische Dispens die Subdiakonatsweihe oder die höheren Weihen, wenn auch gutgläubig, empfängt, ist an der Ausübung der Weihen gehindert (can. 72). Mit Rücksicht auf die geteilte Zölibatspflicht heißt es, daß die Geistlichen, auch die verheirateten, durch der Keuschheit Zier hervorleuchten müssen (can. 73), d. h., daß jene, die nicht heiraten dürfen oder tatsächlich nicht verheiratet sind, zur vollkommenen und die verheirateten zur ehelichen Keuschheit verpflichtet sind. Darauf folgt der Satz: Wer gegen die Keuschheit gesündigt hat, ist nach Maßgabe des Rechtes zu bestrafen. Wenngleich hier der Unterschied zwischen Sünde und Straftat verwischt erscheint, versteht es sich von selbst, daß nur

äußere Vergehen gegen das Keuschheitsgebot bestraft werden können; aber auch so geht der Satz über das lateinische Recht hinaus, das keine allgemeine Strafdrohung gegen die Verletzung der Zölibatspflichten kennt.

Für den Aufenthalt eines Geistlichen außerhalb seiner Eparchie gilt das gleiche Recht wie in der Lateinischen Kirche, aber nur soweit es sich um einen Aufenthalt innerhalb der ostkirchlichen Gebiete handelt, d. h. jener Gebiete, in denen der ostkirchliche Ritus seit alter Zeit bewahrt wird (IOsignif can. 303 § 1 n. 2). Der Aufenthalt orientalischer Geistlicher außerhalb der ostkirchlichen Gebiete unterliegt gewissen Beschränkungen; bei einem Aufenthalt bis zu einem halben Jahr ist die Erlaubnis des Heimatoberhirten und bei einem längeren Aufenthalt die Erlaubnis des Hl. Stuhles oder des Patriarchen notwendig (can. 85 §§ 1, 2). Ein Geistlicher, der sich nicht bloß vorübergehend außerhalb seiner Eparchie aufhält, muß unverzüglich den Ortsoberhirten angehen und ist dessen Hoheit in allem, was die Pflichten seines Standes angeht, unterstellt (can. 87). Im lateinischen Recht fehlt eine entsprechende Norm; doch ergibt sich die gleiche Unterstellung auf Grund des Wohnsitzes in einer fremden Diözese. Besonderen Einschränkungen unterliegt der Aufenthalt von Religiosen außerhalb der verbandseigenen Häuser (can. 85 § 3).

Die Lehre von den kirchlichen Ämtern beginnt im CIClat mit einer Begriffsbestimmung des Kirchenamtes (c. 145). Diese ist für das Ostkirchenrecht vorweggenommen in IOsignif can. 305, wobei das dritte Begriffsglied eine vom lateinischen Recht abweichende Formulierung erfahren hat: „secumferens aut aliquam participationem ecclesiasticae potestatis sive ordinis sive iurisdictionis aut aliam publicam ecclesiasticam potestatem". Mit aut—aut wird deutlich gemacht, daß es neben der Kirchengewalt, die potestas ordinis oder iurisdictionis ist, eine andere öffentliche Kirchengewalt gibt. Aus der Bestimmung, daß die über die potestas iurisdictionis getroffenen Vorschriften (can. 139—152) auf jede öffentliche Kirchengewalt anzuwenden sind, sofern nicht die Natur der Sache oder der engere oder weitere Zusammenhang etwas anderes fordern (can. 153), darf man schließen, daß mit „alia publica ecclesiastica potestas" eine Kirchengewalt bezeichnet wird, die der potestas iurisdictionis ähnlich ist und darum dieser analog behandelt wird. Es wird damit bestätigt, daß sich die Hirtengewalt in eine hoheitliche und einfache Hirtengewalt gliedert; diese Unterscheidung wird im kirchlichen Verfassungsrecht sichtbar in der verschiedenen Rechtsstellung, die Bischof und Pfarrer im äußeren Bereich haben. Man wird aber noch weiter ausgreifen und auch die hausherrliche Gewalt der klösterlichen Oberen über ihre Untergebenen und selbst die einfache Hausgewalt, soweit sie mit einem Amt verbunden ist (z. B. die Hausgewalt des Pfarrers über seine Kirche), in den Begriff der „alia publica ecclesiastica potestas" einbeziehen müssen. Die in der Aussage, daß die Übertragung eines Kirchenamtes eine Teilhabe an der Weihegewalt mit sich bringe, liegende Problematik wurde nicht gesehen (vgl. auch can. 154). Dies ist bei der derzeit noch herrschenden begrifflichen Abgrenzung zwischen Weihe- und Hirtengewalt auch nicht verwunderlich. Man sollte sich aber darüber im klaren sein, daß hier die Grundfrage der kirchlichen Gewaltenlehre zur Entscheidung steht. Mit der Feststellung des can. 38 § 3 (= c. 109), daß man in die Stufen der Weihegewalt durch „sacra ordinatio" und in die Stufen der Hirtengewalt, abgesehen von der päpstlichen Höchstgewalt, durch „missio canonica" eingesetzt wird, ist es nicht zu vereinbaren, daß das Kirchenamt, das doch zur Hierarchia iurisdictionis zählt und dessen Verleihung unter dem Begriff der kanonischen Sendung fällt, irgendeine Teilhabe an

der Weihegewalt mit sich bringen soll. Es wäre wohl an der Zeit, dieses Mißverständnis zu berichtigen.

Im übrigen bringt die ostkirchliche Ämterlehre einige mehr oder weniger bedeutsamen Abweichungen gegenüber dem lateinischen Recht. Nichtig ist eine Amtsverleihung, die aus schwerer und ungerecht eingeflößter Furcht, aus Arglist, wesentlichem Irrtum oder simonistisch erfolgt (can. 93). Die Einschränkung der freien Ämterverleihung im Falle des Verzichts oder der Amtsenthebung wird dahin gemildert, daß die Amtsverleihung mit der Zustimmung des Patriarchen oder des Erzbischofs, oder wenn diese behindert sind, mit der Zustimmung der ständigen Synode erfolgen kann (can. 99). Das mit Annahme der Wahl gegebene „ius ad rem" (c. 176 § 2) wird in can. 118 § 2 gedeutet mit „ius ad exigendum tituli collationem". Damit wäre das Recht auf das Amt ein bloßes Forderungsrecht gegenüber dem verleihungsberechtigten Oberen; es ist aber mehr, weil der Wahlkörper gehindert ist, einen anderen zu wählen, also eine schon reale Beziehung zu dem Amt, die allerdings noch bedingt ist. In diesem Sinne handelt es sich um ein quasi-dingliches Recht. Für das Zusammentreffen von Wahl und Postulation ist bestimmt, daß beim dritten Wahlgang ein Wählbarer, der die relative Stimmenmehrheit erhalten hat, unter Ausschluß des Postulierten als gewählt gilt (can. 122 § 1). Beim Amtsverzicht bleibt der Obere auch nach Ablauf der Monatsfrist befugt, den Verzicht anzunehmen, falls der Verzichtende nicht inzwischen widerrufen hat und der Widerruf dem Oberen zugegangen ist (can. 131 § 2). Zur Frage des Reuerechtes (c. 191 § 1) ist klargestellt, daß ein Widerruf des Verzichtsangebotes erst nach Annahme des Verzichtes nicht mehr zulässig ist (can. 133 § 1). Das unbestimmte „generatim" in c. 187 § 1 ist ersetzt durch „nisi aliud iure statuatur" (can. 129 § 1).

In der Lehre von der ordentlichen und der delegierten Gewalt (can. 138—154) begegnen einige Neuerungen. Die Ausmerzung des Ausdruckes potestas iurisdictionis voluntaria (can. 142 § 3 = c. 201 § 3) hat an sich nur sprachliche Bedeutung, dürfte aber die Lehre von den Funktionen der hoheitlichen Hirtengewalt weiter verdunkeln. Erfreulich sind die Ansätze zu einer näheren Ausgestaltung der Verwaltungsbeschwerde (recursus), die im CIClat außer c. 1601 keine allgemeine Normierung gefunden hat. In der Festlegung des Instanzenzuges kommt zur Geltung, daß das ostkirchliche Verfassungsrecht in dem Patriarchen bzw. dem Erzbischof auch auf dem Gebiet der Verwaltung eine zwischen Bischof und Papst stehende Mittelinstanz hat. Gegen Verwaltungsakte eines Ortsoberhirten, der einem Patriarchen oder Erzbischof unterstellt ist, geht die Verwaltungsbeschwerde an diese, sonst an den Heiligen Stuhl (can. 145, vgl. auch can. 293). Auch für das lateinische Recht bedeutsam ist die Umgestaltung, die c. 208 erfahren hat. Der erste Satz des c. 208 bildet jetzt den can. 150 und behält seinen alten Sinn. Der zweite Satz, der im Falle der Berufung das Ruhen der Jurisdiktion ausspricht, kann sich nach dem Zusammenhang nur auf ein Rechtsmittel (Berufung oder Beschwerde) beziehen, das sich gegen Maßnahmen der Amtsentfernung oder der Dienstenthebung richtet. Dieser Zusammenhang ist in der Formulierung des can. 151 beseitigt, so daß sich ein neuer Sinn ergibt, was durch die ergänzende Aufnahme eines Satzes über die Verwaltungsbeschwerde außer Zweifel gestellt wird. Es heißt jetzt: Wenn im Recht nichts anderes vorgesehen ist, wird die ordentliche oder delegierte Jurisdiktionsgewalt bei Einlegung einer rechtmäßigen Berufung nicht suspendiert, falls die Berufung nicht etwa bloße Übergangswirkung hat (§ 1). Dazu kommt nun die weitere Aussage: Diese Gewalt wird nicht suspendiert durch die Einlegung einer Verwaltungsbeschwerde, falls das Recht nicht ausdrücklich etwas anderes vorsieht (§ 2).

Aus der Erkenntnis, das die Berufung in der Regel aufschiebende und die Verwaltungsbeschwerde in der Regel keine aufschiebende Wirkung hat, wird mithin im Hinblick auf die Gewalt des Oberen, in dessen Bereich der angegriffene Hoheitsakt gesetzt worden ist, festgelegt, daß seine Gewalt in dem einen Falle ruht und in dem anderen Falle nicht. Damit ist ein grundlegender Sachverhalt der kanonischen Rechtsmittellehre geklärt.

Der mit „De clericis in specie" überschriebene 4. Titel bringt das Kernstück des ostkirchlichen Verfassungsrechtes. Wie im CIClat geben die beiden auf göttlichem Recht beruhenden Stufen der Hierarchia iurisdictionis das Gliederungsprinzip ab: 1. die höchste Gewalt und ihre Teilhaber und 2. die bischöfliche Gewalt und ihre Teilhaber. In beiden Teilen kommt die Eigenart des ostkirchlichen Verfassungsrechtes voll zum Durchbruch. Dies zeigt sich zwar noch nicht in den ersten fünf Kapiteln, die von dem Papst, der Oekumenischen Synode, den Kardinälen, der Römischen Kurie und den päpstlichen Gesandten handeln, sondern erst in dem umfangreichen 6. Kapitel über die Patriarchen (can. 216—314), denen bei aller grundsätzlichen Wahrung der päpstlichen Hoheit ein Zuständigkeitsbereich gesichert wird, der in der Lateinischen Kirche wegen des Fehlens einer echten Mittelinstanz zwischen Papst und Bischof unmittelbar dem Papst zufällt. Das Bestreben, einerseits die päpstlichen Hoheitsrechte zu wahren und anderseits den ostkirchlichen Patriarchen ihre hergebrachte Hoheitsgewalt zu belassen, hat zu einer starken Inanspruchnahme des gesetzestechnischen Mittels des Verweises geführt. Dafür gibt der den 4. Titel einleitende can. 159 ein illustratives Beispiel. Es heißt hier: Die Errichtung oder Wiederherstellung, die Veränderung und die Aufhebung von Patriarchaten, Archiepiskopaten, Kirchenprovinzen, Eparchien, Exarchien mit eigenem Gebiet oder apostolischer Exarchien steht dem Papst oder der Oekumenischen Synode zu, vorbehaltlich der can. 248 327 § 1 328, d. h., daß die in den Kanones festgelegte Zuständigkeit des Patriarchen bzw. des Erzbischofs zur Errichtung, Veränderung und Aufhebung von Kirchenprovinzen, Eparchien und Exarchien vorgeht, jedenfalls nach der positivrechtlichen Kompetenzordnung. Für derartige Doppelaussagen in Zuständigkeitsfragen lassen sich Beispiele in Fülle bringen. Man darf daher grundsätzlich fragen, was der Gesetzgeber will, wenn er eine gegebene Regel derart durch Vorbehalte einschränkt, daß das, was gesetzestechnisch als Ausnahme erscheint, in der Wirklichkeit des Rechtslebens die Regel ausmacht. Man würde sich wohl zu leicht tun, wollte man diese gesetzestechnische Arbeitsweise dadurch erklären, daß die im CIClat gegebene Zuständigkeitsordnung so beherrschend im Vordergrund gestanden habe, daß man von hier aus zur Festlegung der Ausnahmen geschritten wäre. Dies mag mitgespielt haben; denn die Macht der Formel ist bei gesetzgeberischen Arbeiten ein nicht zu unterschätzender Faktor. Indessen wird man dieser Art des gesetzestechnischen Zusammenspiels zwischen päpstlicher und patriarchaler Gewalt einen echten Sinn abgewinnen dürfen. Zunächst ist festzustellen, daß Doppelaussagen in dieser oder jener Form keine gleichartige Zuständigkeit des Papstes und des Patriarchen begründen. Vielmehr bildet das, was dem Patriarchen durch gesetzliche Vorbehalte an Kompetenzen zugewiesen wird, die ordentliche Kompetenzordnung kirchlichen Rechtes, an die sich auch der Papst als Hüter und Schützer der Kanones gebunden weiß, nicht nur um des Friedens willen, der durch willkürliche Eingriffe gestört würde, sondern mehr noch aus dem kanonischen Prinzip, daß das Haupt in allem Vorbild sein muß für die Gemeinschaft und darum, wenngleich Herr über die von ihm gegebenen Gesetze, doch um des gemeinen Wohles willen an diese Gesetze gebunden ist. Dies schließt aber nicht aus, daß der Papst und die Oekumenische Synode, denen die hoheitliche Hirtengewalt der Kirche

in ungeteilter Fülle zukommt, beim Vorliegen von Notständen, denen durch die in ordentlicher Weise zuständigen Organe nicht abgeholfen werden kann, berechtigt und verpflichtet sind, die Befugnisse auszuüben, die zum ordentlichen Kompetenzbereich untergeordneter Amtsträger gehören. Darin liegt zugleich der richtige Sinn der Lehre von der Unmittelbarkeit des päpstlichen Jurisdiktionsprimates, die für Ost und West in gleicher Weise verbindlich ist (can. 162 = c. 218). Die Unmittelbarkeit des Jurisdiktionsprimates wirft das der Kirche eigene Strukturprinzip von der Haupt-Leibes-Einheit nicht um, sondern ist die höchste und wirksamste Weise, die Einheit der Kirche im ganzen wie in ihren Teilen zu gewährleisten. Letztlich nimmt jeder, der in einer kirchlichen Gemeinschaft die Stelle des Hauptes hat, teil an der einen von Jesus Christus stammenden Gewalt, die um der geordneten Leitung des Gottesvolkes willen der teils auf göttlichem teils auf kirchlichem Recht beruhenden Gliederung bedarf und darin ihre Einheit nicht verliert, sondern wahrt, zutiefst dadurch, daß das sichtbare Haupt die vielen zur Gemeinschaft verbindet und der Gemeinschaft den unsichtbaren Herrn repräsentiert.

Die vielfältigen Abweichungen von dem lateinischen Recht, die der Einbau des Patriarchenamtes mit sich bringt, erlauben es nicht, im Rahmen dieses Streifzuges auf alles einzugehen. Ich beschränke mich auf eine übersichtliche Darstellung der östlichen Kirchenverfassung und werde dabei einige Probleme, die mir besonders wichtig erscheinen, näher angehen.

In der Organisation der Römischen Kurie ist die Ostkirche ausgezeichnet durch eine eigene Kardinalkongregation, die im CIClat als letzte, in IOpers aber nach dem Heiligen Offizium und der Konsistorialkongregation als dritte behandelt wird (can. 195). Die veränderte Einreihung ist allein schon sinnvoll unter dem Gesichtspunkt, daß diesen drei Kongregationen nicht ein Kardinal, sondern der Papst selbst vorsteht. Mag dies auch bloß formeller Natur sein, so kommt darin doch die Bedeutung dieser Kongregationen zum Ausdruck. Der Zuständigkeitsbereich der Kongregation für die Ostkirche (= SC Orient.) wurde durch MP Pius' XI. vom 25. 3. 1938 neu geordnet. Die in can. 195 gegebene Regelung baut auf dieser Ordnung auf und ist ohne sie nicht verständlich. Die SC Orient. hat in den Gebieten des Nahen Orients eine ausschließliche Kompetenz in allen kirchlichen Angelegenheiten, auch denen des Lateinischen Ritus. Zum Hoheitsgebiet der SC Orient. gehören: Ägypten und die Halbinsel Sinai, Eryträa und das nördliche Äthiopien, das südliche Albanien, Bulgarien, Cypern, Griechenland, Dodekanes, Iran, Irak, Libanon, Palästina, Syrien, Transjordanien und die Türkei. Außerhalb dieser Gebiete ist die SC Orient. in allen ostkirchlichen Angelegenheiten zuständig, selbst in gemischten, d. h. in Fragen, die in sachlicher oder persönlicher Hinsicht auch die Lateiner berühren. Dabei ist jedoch zu beachten, daß sowohl die ausschließliche wie die allgemeine Zuständigkeit eingeengt ist durch die Befugnisse des Hl. Offiziums, das als oberste Glaubensbehörde eine die Geschäftsbereiche sämtlicher Kardinalkongregationen übergreifende Kompetenz hat, sowie durch näher bestimmte Befugnisse der Riten- und der Studienkongregation sowie der Sakramentenkongregation und der Kongregation für die außerordentlichen Angelegenheiten. Es fällt auf, daß die beiden letztgenannten Kongregationen jeweils nur einmal, bei der allgemeinen bzw. der ausschließlichen Zuständigkeit, genannt werden. Im übrigen spricht in allen ostkirchlichen Angelegenheiten, vorbehaltlich der Befugnisse des Hl. Offiziums, die Vermutung für die Zuständigkeit der SC Orient. (can. 188 § 2).

Unter den Oberbischöfen, die sich mit der Entwicklung der Kirchenverfassung als Zwischenglieder zwischen Primat und Episkopat herausgebildet haben, ragen die

Patriarchen hervor. In der Lateinischen Kirche zählt man fünf große und vier kleine Patriarchen. Der CIClat spricht nur an zwei Stellen vom Patriarchen, um festzustellen, daß mit diesem Titel nur ein Ehrenvorrang, aber keine besondere Jurisdiktion verbunden ist, soweit nicht kraft teilkirchlichen Rechtes etwas anderes feststeht (cc. 271 280). Gewisse Hoheitsrechte sind (außer dem Erzsitz von Goa) nur noch mit dem 1847 wiederhergestellten lateinischen Patriarchat von Jerusalem verbunden. Die anderen in der Zeit der Kreuzzüge an Stelle der durch das Schisma losgetrennten, als lateinische neu errichteten Patriarchate von Konstantinopel, Alexandrien und Antiochien sind zur Zeit unbesetzt. Damit dürfte die frühere Übung, diese Sitze mit Titularpatriarchen zu besetzen, die ihre Residenz bei der Römischen Kurie hatten, aufgegeben sein, und es scheint sich damit anzubahnen, daß diese drei Sitze nicht weiter als lateinische Patriarchate gelten sollen. Immerhin verzeichnet das Annuario Pontificio v. J. 1957 noch die Sitze, aber bei Konstantinopel fehlt bereits die Beifügung „dei Latini". Für die Lateinische Kirche darf man also feststellen, daß die patriarchale Gewalt in dem Primat des Papstes aufgeht, der im Annuario Pontificio den Ehrentitel eines Patriarchen des Abendlandes führt. In den mit Rom verbundenen Ostkirchen hat sich dagegen die hergebrachte Rechtsstellung der Patriarchen erhalten. Im Annuario Pontificio werden aufgeführt: Das Patriarchat von Alexandrien für die Kopten, drei Patriarchate von Antiochien, und zwar für die Syrer mit der Residenz in Beirut, für die Maroniten mit der Residenz in Bekorki und für die Melchiten mit der Winterresidenz in Kairo und der Sommerresidenz in Damaskus, wobei mit diesem Patriarchat der Titel eines Patriarchen von Alexandrien und Jerusalem verbunden ist, ferner das Patriarchat von Babylon für die Chaldäer mit der Residenz Bagdad sowie das Patriarchat von Sis und Zilizien für die Armenier mit der Residenz in Beirut.

Nach ältester Gewohnheit der Kirche, heißt es in can. 216 § 1, sind mit einzigartiger Ehre zu bedenken die Patriarchen des Ostens, da sie ja mit weitester Gewalt, die vom Papst gegeben oder anerkannt ist, ihrem Patriarchat oder Ritus als Vater und Haupt vorstehen (can. 216 § 1). Der Patriarch wird bestimmt als ein Bischof, dem die Kanones die Hoheit über alle Bischöfe, einschließlich der Metropoliten, sowie über Klerus und Volk eines Gebietes oder Ritus zuschreiben, wobei die hoheitliche Gewalt des Patriarchen nach Maßgabe des Rechtes unter der Autorität des Papstes auszuüben ist (can. 216 § 2 n. 1). Das Patriarchenamt ist kraft rechtmäßigen Erwerbs an eine bestimmte Kirche, die Titelkirche des Patriarchen, gebunden; nur der Papst oder die Oekumenische Synode können die Titelkirche eines Patriarchates ändern (can. 217 § 1). Die Festlegung der Rangfolge unter den alten Patriarchensitzen des Ostens folgt der Tradition: 1. Konstantinopel, 2. Alexandrien, 3. Antiochien und 4. Jerusalem. Soweit an einigen dieser Sitze mehrere Patriarchate verschiedenen Ritus bestehen, regelt sich der Vorrang nach dem Zeitpunkt der Berufung, und wenn die Berufung zu gleicher Zeit erfolgt ist, nach dem Lebensalter. Darauf folgen alle übrigen Patriarchen des Ostens ohne Rücksicht auf den jeweiligen Sitz und ohne Unterschied des Ritus nach dem Zeitpunkt der Berufung bzw. nach dem Lebensalter. Dieselbe Regel gilt für die kleinen Patriarchen der Lateinischen Kirche. Jeder Patriarch geht jedoch in den Kirchen oder bei Gottesdiensten des eigenen Ritus allen anderen Patriarchen ohne Rücksicht auf den Sitz und die Berufung vor, und ein amtierender Patriarch hat außerhalb der Römischen Kurie den Vorrang vor den Ehrenpatriarchen jedweden Ritus, auch des lateinischen (can. 219). In dieser letzteren Festlegung wird gegenüber der bisherigen Übung eine weitere Steigerung des Ansehens der ostkirchlichen Patriarchen erkennbar.

Die Hoheitsgewalt der ostkirchlichen Patriarchen fließt aus dem patriarchalen Amt und hat damit den Charakter ordentlicher Gewalt. Sie ist einerseits territorial bestimmt, wobei zu beachten ist, daß sich die Patriarchalgebiete verschiedener Riten überschneiden, so daß in ein und demselben Gebiet mehrere Patriarchen eine im Grunde territorial bestimmte Gewalt, diese aber jeweils nur für die Angehörigen und Einrichtungen ihres Ritus haben. Außerhalb des Patriarchates haben die ostkirchlichen Patriarchen hoheitliche Gewalt über die Gläubigen ihres Ritus, soweit dies nach allgemeinem oder teilkirchlichem Recht ausdrücklich festgelegt ist (can. 216 § 2n. 2). Insoweit ist die patriarchale Gewalt im wesentlichen personal bestimmt, wenngleich bei der Erfassung dieser Zuständigkeitsbereiche territoriale Gesichtpunkte mitspielen. Wenn dieser personal bestimmte Teil der Hoheitsgewalt des Patriarchen auch nur bei entsprechender gesetzlicher Festlegung gegeben ist, wird man doch anerkennen müssen, daß es sich auch hier um ordentliche Gewalt handelt. Dem steht nicht entgegen, daß der Patriarch, wie es in can. 240 heißt, ordentliche Gewalt in dem gesamten Patriarchat hat und diese Gewalt nur innerhalb des Patriarchates rechtswirksam ausüben kann, soweit nicht aus der Natur der Sache oder kraft rechtlicher Festlegung etwas anderes feststeht. Für den ordentlichen Charakter der patriarchalen Hoheitsgewalt außerhalb des Patriarchatsgebietes ist ausschlaggebend, daß diese Erweiterung der Gewalt im Gesetz selbst vorgesehen und darum, wenn auch von einer näheren gemein- oder teilkirchlichen Regelung bedingt, mit dem Amt des Patriarchen verbunden ist. Der Patriarch ist immer auch Bischof über eine Eparchie und hat in dieser Hinsicht die gleiche Rechtsstellung wie jeder andere Ortsbischof.

Die Besetzung der Patriarchenstühle erfolgt durch Wahl (can. 221). Aktiv wahlberechtigt sind alle und nur die Bischöfe des gleichen Patriarchates, auch die Titularbischöfe, vorausgesetzt, daß sie rechtmäßig gewahlt und bestätigt sind, auch wenn sie die Bischofsweihe noch nicht empfangen haben (can. 224 § 1). Die Wahlsynode wird von dem Verwalter des Patriarchats einberufen (can. 221) und muß innerhalb eines Monates seit Eintritt der Erledigung, regelmäßig an dem Sitz des Patriarchen, zusammentreten (can. 222 223). Die Wahlberechtigten sind zum persönlichen Erscheinen verpflichtet (can. 225). Die Wahlsynode ist beschlußfähig, wenn zwei Drittel der nicht rechtmäßig verhinderten Wahlberechtigten erschienen sind. Bei rechtmäßiger Einladung und Beschlußfähigkeit verdichtet sich das Wahlrecht auf die am Wahlort versammelten Wahlberechtigten; Stimmabgabe durch Brief oder Stellvertreter ist nicht zulässig (can. 226). Die Wahlsynode wird von dem der Ordination nach ältesten Bischof geleitet (can. 227). Jedwede Beeinflussung der Wahl durch Laien ist streng verboten (can. 224 § 3). Zur Wählbarkeit sind außer den zum Bischofsamt geforderten Eigenschaften ein Alter von wenigstens 40 Jahren und zehnjähriges Priestertum gefordert (can. 231). Gewählt ist, wer nach Abzug der ungültigen Stimmen die Zweidrittelmehrheit erreicht hat (can. 230 § 1). Die Wahlgänge sind so oft zu wiederholen, bis diese Mehrheit erreicht ist; falls die Wahl aber innerhalb von 15 Tagen seit Zusammentritt der Wahlsynode nicht durchgeführt ist, geht das Besetzungsrecht über an den Papst (can. 232). Die Wahl ist dem Gewählten umgehend mitzuteilen (can. 233), und dieser muß binnen zwei Tagen entscheiden, ob er die Wahl annimmt oder ausschlägt, widrigenfalls verliert er jedes Recht aus der Wahl (can. 234). Im Falle der Ablehnung ist eine neue Wahl vorzunehmen. Bei Annahme der Wahl richtet sich das weitere Vorgehen danach, ob der Gewählte Bischof ist oder nicht. Wenn der Gewählte, was regelmäßig zutrifft, Bischof ist — einerlei ob Residenzial- oder Titularbischof, mag er auch erst

gewählt und bestätigt, aber noch nicht ordiniert sein, aber unter Ausschluß solcher, die auf ihr Bischofsamt verzichtet haben oder des Amtes enthoben worden sind —, obliegt es der Wahlsynode, nach den Vorschriften des Ritus die Proklamation und Inthronisation des Patriarchen vorzunehmen (can. 235 § 2). Mit der Inthronisation hat der Patriarch, ohne vorherige Bestätigung durch den Papst, das volle Recht am Amt (can. 238 § 1). Der neue Patriarch und die Wahlsynode haben den Papst über die Wahl, die Ablegung des Glaubensbekenntnisses und der Leistung des Treueides gegenüber dem Papst zu benachrichtigen sowie um die kirchliche Gemeinschaft und das Pallium als Zeichen der Fülle des pontifikalen Amtes zu bitten (can. 236). Vor der feierlichen Verleihung des Palliums, die im Konsistorium erfolgt und einer nachträglichen Bestätigung gleichkommt, ist es dem Patriarchen verwehrt, eine Patriarchalsynode einzuberufen und Bischöfe zu wählen oder zu ordinieren (can. 238 § 2). Falls der Gewählte noch nicht Bischof ist, was nur selten zutreffen dürfte, ist zunächst die päpstliche Bestätigung der Wahl einzuholen; Ordination und Inthronisation dürfen erst erfolgen, wenn die Bestätigung vorliegt (can. 235 §§ 3, 4). Die Bestimmungen über die Patriarchenwahl offenbaren den Geist des der Ostkirche vom Papste gegebenen Verfassungsrechtes. Die Besetzung der Patriarchenstühle ist der kritische Punkt im Zusammenspiel von päpstlicher und patriarchaler Gewalt. Um so mehr muß es gewürdigt werden, daß für den Regelfall der Patriarchenwahl eine Ordnung vorgesehen ist, die dem Bischofswahlrecht in altchristlicher Zeit entspricht, wobei auch des alten Brauchs gedacht werden darf, durch Synodalschreiben um die Gemeinschaft mit Rom zu bitten, und nicht minder bedeutsam ist es, daß auf formalrechtliche Sicherungen verzichtet wurde, die eine vor Proklamation und Inthronisation einzuholende Bestätigung hätte erbringen können. Darin liegt ein Vertrauensbeweis für die ostkirchlichen Gemeinschaften, der sich für die Einheit der Kirche fruchtbar auswirken kann.

In wichtigen Dingen ist der Patriarch bei der Ausübung seiner Hoheitsgewalt an die Mitwirkung der ständigen Synode gebunden (can. 288). Diese setzt sich zusammen aus dem Patriarchen als Vorsitzer und vier Bischöfen, die auf fünf Jahre berufen werden. Zwei Bischöfe werden nach dem Ordinationsalter aus dem Kreis der Residenzialbischöfe genommen, und von den beiden anderen wird der eine frei vom Patriarchen ernannt und der andere von den Bischöfen des Patriarchats gewählt. Für die beiden letzteren wird in gleicher Weise je ein Ersatzmann bestellt (can. 289). Die ständige Synode hat Verwaltungs- und Gerichtsaufgaben und ist wohl zu unterscheiden von der Patriarchalsynode und der Wahlsynode. Es wird ausdrücklich festgestellt, daß der ständigen Synode ihre Zuständigkeit auch dann verbleibt, wenn gerade eine Patriarchal- oder Wahlsynode abgehalten wird (can. 294). Dies bedeutet einen Einbruch in das bisherige Recht, der als bedeutsamer Fortschritt gelten darf, weil mit der festen Besetzung der ständigen Synode verhütet wird, daß eine ad hoc einberufene Synode, zu der nicht alle Bischöfe erscheinen können, wichtige Entscheidungen, namentlich in Gerichtssachen, fällt. Wenn eine ständige Synode nicht gebildet werden kann, ist ein Patriarchalrat einzusetzen, der in jeder Hinsicht die Rechtsstellung der ständigen Synode einnimmt (can. 296). Der Patriarchalrat besteht aus dem Patriarchen und zwei auf fünf Jahre zu berufenden Bischöfen, einem Residenzialbischof, abwechselnd nach dem Ordinationsalter, und einem von den Residenzialbischöfen gewählten Bischof. Die ständige Synode hat in Verwaltungssachen vornehmlich den Charakter eines mit weitgehenden Beispruchsrechten ausgestatteten Senates, ist aber in bestimmten Angelegenheiten mit Entscheidungsgewalt ausgestattete Verwaltungsbehörde und zugleich das höchste Gericht des

Patriarchats, das in näher bestimmten Sachen, die nach lateinischem Recht dem Papst oder päpstlichen Gerichten vorbehalten sind, erstinstanzlich als privilegiertes Gericht zuständig ist (IOiud can. 17 18). Die ständige Synode muß dreimal im Jahre einberufen werden (can. 295). Sie entscheidet durch geheime Abstimmung (can. 292); dies schließt ein, daß der Patriarch überstimmt werden kann.

Außer der ständigen Synode, die der Regierung des Patriarchats ein starkes kollegiales Gepräge gibt, gehören zur Patriarchalkurie das ordentliche Patriarchalgericht, das an sich Berufungsgericht ist, aber auch eine näher bestimmte erstinstanzliche Zuständigkeit besitzt (IOiud can. 19), eine Finanzkammer, die aus dem Oekonom, einem Rechnungsprüfer und Gehilfen besteht und für die Vermögensverwaltung des Patriarchats (nicht der patriarchalen Eparchie) zuständig ist, und die Patriarchalkanzlei zur Abwicklung der anderen Verwaltungsgeschäfte. Der Patriarch kann Theologen und Rechtssachverständige als Patriarchalkonsultoren berufen, die bei der Behandlung schwieriger Fragen einzusetzen sind (can. 303). Außer diesen Amtsträgern rechnen zur Patriarchalkurie Titularbischöfe, die an der Kurie ein Amt mit Residenzpflicht bekleiden (can. 287 §§ 1, 2). Es dürfen nicht mehr als drei sein (can. 257). Bei Erledigung des Patriarchensitzes geht die ordentliche Gewalt des Patriarchen auf den der Bischofsweihe nach Ältesten der Titularbischöfe an der Kurie über (can. 307 mit 309—311).

Die Hoheitsgewalt des Patriarchen gliedert sich in die Funktionen der Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung. Als Bischof seiner Eparchie hat der Patriarch diese Gewaltfunktionen in der gleichen Reichweite wie jeder andere Ortsbischof. Bei der Regierung des Patriarchates ist der Patriarch aber weitgehend an die Mitwirkung kollegialer Organe gebunden.

Die Gesetzgebung für das Patriarchat steht bei der Patriarchalsynode, zu der die Bischöfe und Oberhirten, soweit dem Patriarchen unterstellt, einzuberufen sind (can. 340 § 1). Wenn es in can. 243 heißt, daß der Patriarch nur auf der Patriarchalsynode Gesetze geben kann, die den allgemeinen Gesetzen der Kirche und den vom Papst für das Patriarchat erlassenen Gesetzen nicht widersprechen, so ist doch zu beachten, daß nicht der Patriarch auf der Synode, sondern die Synode durch Mehrheitsbeschluß die Gesetze gibt (can. 349). Dem Patriarchen obliegt die Einberufung und die Leitung der Synode und auch die Publikation ihrer Beschlüsse; letzteres ist aber erst zulässig, wenn die Genehmigung des Papstes eingeholt worden ist (can. 350). Der Patriarch ist befugt zur authentischen Auslegung der Synodalgesetze, aber nur bis zum Zusammentritt der nächsten Synode, und kann in Einzelfällen von den Synodalgesetzen befreien (can. 243 §§ 3, 4). Aus eigenem Recht kann der Patriarch, um die Anwendung und Durchführung der Synodalgesetze zu sichern, Befehle und allgemeine Anordnungen für das ganze Patriarchat geben (can. 245 § 1 n. 1).

Die Gerichtsbarkeit des Patriarchats obliegt der ständigen Synode und dem ordentlichen Patriarchalgericht und nur in einigen Sachen dem Patriarchen selbst (IOiud can. 18 § 3).

Die Verwaltung des Patriarchats gliedert sich, alter östlicher Tradition gemäß, in sachlicher Beziehung in die geistliche und zeitliche Verwaltung. Der bereits durch das Konzil von Chalkedon (can. 26) eingeführte Ökonom hat als Vorsteher der patriarchalen Finanzkammer einen eigenen Geschäftsbereich. Er darf mit dem Patriarchen weder verwandt noch verschwägert sein, wird vom Patriarchen

mit der Zustimmung der ständigen Synode ernannt und abberufen, hängt in seiner Amtsführung von dem Patriarchen ab und muß der ständigen Synode Rechnung legen (can. 299). Die geistliche Verwaltung liegt bei dem Patriarchen selbst, allerdings unter starker Bindung an die ständige Synode. Der Patriarch ist nicht befugt, einen allgemeinen Stellvertreter (Synkellus) für das gesamte Patriarchat, wohl aber für bestimmte Gebiete oder Geschäftsbereiche, einzusetzen (can. 241).

Die Zuständigkeit des Patriarchen im Bereich der Verwaltung ist weit gespannt. Viele Sachen, die nach lateinischem Recht als causae maiores gelten, liegen nach ostkirchlichem Recht in der Hand des Patriarchen. Mit Zustimmung der Patriarchalsynode kann der Patriarch, worauf oben schon aufmerksam gemacht wurde, Kirchenprovinzen und Eparchien errichten, anders umschreiben, vereinigen, teilen, aufheben, den hierarchischen Grad ändern und Bischofssitze verlegen; doch bedürfen diese Maßnahmen der Bestätigung des Hl. Stuhles (can. 248 § 1 n. 1). Mit der Zustimmung der Patriarchalsynode, aber ohne päpstliche Bestätigung kann der Patriarch Metropoliten und Bischöfe versetzen, den Amtsverzicht von Bischöfen annehmen und einem Residenzialbischof einen Koadjutor oder Hilfsbischof geben (can. 248 § 1 n. 2—4). Mit Zustimmung der ständigen Synode kann der Patriarch Exarchien errichten, verändern und aufheben (can. 248 § 2). Über die Maßnahmen der § 1 n. 2—4 und § 2 braucht dem Hl. Stuhl nur berichtet zu werden. Bei der Bischofswahl kommt dem Patriarchen eine führende Stellung zu; darauf werde ich noch zurückkommen. Dem Patriarchen steht es zu, die Metropoliten zu ordinieren und zu inthronisieren (can. 256). Soweit die Metropolitanverfassung noch nicht wiederhergestellt ist, hat der Patriarch auch die Rechte eines Metropoliten (can. 242), z. B. die Befugnis, die Bischöfe zu ordinieren und zu inthronisieren (can. 319 n. 1). Dasselbe gilt bei der Erledigung eines Metropolitansitzes (can. 258). Der Patriarch kann im ganzen Patriarchat taufen, firmen und Eheschließungen assistieren (can. 248); er kann die Beichtgewalt und die Vollmacht zur Wortverkündung erteilen, doch dürfen die Beichtväter und Prediger ihren Dienst nicht ausüben ohne die Zustimmung des Ortsoberhirten (can. 270). Dem Patriarchen obliegen die kanonische Visitation der Eparchien (can. 246) und die ständige Aufsicht über den Klerus des ganzen Patriarchats (can. 260 § 1 n. 1). Wenn Strafmaßnahmen gegen einen Geistlichen notwendig werden, hat er den zuständigen Oberhirten dazu anzuhalten und, wenn dies nicht fruchtet, selbst einzuschreiten. Das teilkirchliche Recht gibt dem Patriarchen auch weitverzweigte Befugnisse zum Einsatz vor Geistlichen im ganzen Gebiet des Patriarchats (can. 260 § 1 n. 2). Die universale Hoheit des Patriarchen zeigt sich insbesondere in der Anerkennung des Rechtes, einen Ort oder ein kirchliches Institut von der Hoheit des Ortsoberhirten zu befreien und sich unmittelbar zu unterstellen. Dies geschieht herkömmlich durch Aufrichtung des Patriarchenkreuzes (Stauropegion), ist nur mit Zustimmung der ständigen Synode und allein beim Akt der Gründung zulässig, auch bei selbständigen Klöstern, nicht aber bei Häusern einer Ordens oder einer Kongregation (can. 263 mt IOrel can. 164).

Die dem Patriarchen eingeräumten Vollmachten zur Befreiung von Bestimmungen des päpstlichen Rechtes gehen weit über das in der Lateinischen Kirche übliche Maß hinaus. So ist beispielsweise die ungehinderte Ausübung des Ordinationsrechtes dadurch gesichert, daß der Patriarch von allen Weihehindernissen und Irregularitäten, vorbehaltlich der Zuständigkeit des Heiligen Offiziums, befreien kann (can. 265 n. 1). Die gesetzlichen Vollmachten zur Befreiung von Ehehindernissen können nicht allein durch päpstliches Privileg, sondern auch durch das teilkirchliche Recht erweitert werden (IOmatr can. 32 § 2). Der

Patriarch kann die Eheheiligung in der Wurzel gewähren (can. 267). In der Praxis dürfte es im Vergleich zum lateinischen Recht nur wenige Fälle geben, in denen der Patriarch genötigt ist, den Heiligen Stuhl um Befreiung anzugehen. Es ist dem Patriarchen, allerdings erst nach Einholung der Zustimmung des Heiligen Stuhles, sogar gestattet, mit Zustimmung der ständigen Synode Konkordate zu schließen (can. 281). Die weitreichende Selbständigkeit der ostkirchlichen Gemeinschaften ändert jedoch nichts daran, daß die Patriarchen des Ostens dem Papst als Nachfolger des heiligen Petrus und Stellvertreters Jesu Christi auf Erden unterworfen und zu Gehorsam und Ehrerbietung verpflichtet sind (can. 273). Innerhalb eines Jahres nach der Wahl muß sich der Patriarch nach Rom begeben, um die Gräber der Apostel Petrus und Paulus zu verehren und sich dem Papst zu stellen (can. 273 n. 2). Zum Zeichen der Einheit mit dem obersten Hirten der Kirche muß der Patriarch den Namen des Papstes in der Liturgie erwähnen und dafür sorgen, daß dies auch seitens der Metropoliten, der Bischöfe, der anderen Oberhirten und der Geistlichen des Patriarchats geschieht (can. 274). Alle fünf Jahre muß der Patriarch dem Heiligen Stuhl über den Stand des Patriarchats berichten und sich zur Visitatio liminum nach Rom begeben bzw. einen Hilfsbischof dorthin entsenden (can. 275). Zur Pflege des ständigen Kontaktes kann der Patriarch einen Apokrisiar beim Heiligen Stuhl unterhalten, der nach Anhörung der ständigen Synode und mit vorheriger Zustimmung des Heiligen Stuhles zu bestellen ist (can. 220).

Bei den Metropoliten, die zusammen mit den Erzbischöfen im 6. Kapitel (can. 315—339) behandelt werden, wird zwischen den Metropoliten innerhalb und außerhalb eines Patriarchates unterschieden. Die rechtliche Stellung der letzteren stimmt im wesentlichen mit dem lateinischen Recht überein. Dagegen haben die einem Patriarchen unterstellten Metropoliten das alte, bereits vom Nicaenum (can. 4) festgelegte Recht behalten, die Bischöfe der Kirchenprovinz zu ordinieren und zu inthronisieren (can. 319 § 1 n. 1). Ein Metropolit eigener Art ist der Archiepiskopos. Diese Würde ist verbunden mit einem außerhalb eines Patriarchates gelegenen Metropolitansitz, dem von dem Papst oder der Oekumenischen Synode eine Vorrangstellung gegeben oder anerkannt worden ist, die im wesentlichen der Rechtsstellung eines Patriarchen gleichkommt (can. 324 mit 326—334). Der dem Archiepiskopos unterstellte Herrschaftsbereich heißt Archiepiskopat, und es ist — wenngleich zur Zeit in der katholischen Kirche noch nicht verwirklicht — vorgesehen, daß das Archiepiskopat in Kirchenprovinzen gegliedert werden kann. Dem Archiepiskopos sind gleichgestellt ein Katholikos, der sich nicht des Patriarchentitels erfreut, und ein Metropolit mit Titel und Rang eines Maphrian (can. 335). In der katholischen Kirche gibt es zur Zeit keinen Katholikos, der nicht den Patriarchentitel hat, und auch keinen Maphrian, womit einst das Oberhaupt der syrisch-jakobitischen Kirche des Perserreiches bezeichnet worden ist. Nicht zuletzt mit Rücksicht auf die Orthodoxen wird an beiden Titeln festgehalten. Wenn man davon absieht, daß der Titel eines Archiepiskopos (wie der eines Metropoliten) auch ehrenhalber verliehen werden kann (can. 338), darf man feststellen, daß der alte Sinn des Wortes Archiepiskopos in der Ostkirche strenger bewahrt blieb. Ursprünglich bezeichnet Archiepiskopos den Oberbischof schlechthin, insbesondere die Inhaber der hervorragenderen Bischofssitze, die später zu dem Rang von Patriarchalsitzen aufgestiegen sind. Der regierende Archiepiskopos ist ein Oberbischof in diesem alten Wortsinn. Anders der lateinische Archiepiscopus, den es heute in vier Spielarten gibt: 1. als Vorsteher einer Kirchenprovinz (Metropolit), 2. als Haupt eines Erzbistums ohne Kirchenprovinz, 3. als Titularerzbischof und 4. als Titel eines bloß persönlichen Erz-

bischofs (ohne Zuweisung eines aufgelassenen Erzsitzes). Der Blick auf die Ostkirche könnte Anlaß dazu geben, die erst in neuerer Zeit aufgekommene Übung, verdiente Ortsbischöfe mit dem Titel eines bloß persönlichen Erzbischofs auszuzeichnen, wieder abzubauen.

Teilkirchliche Synoden für die Gliederungen zwischen Papst und Bischof sind die Patriachalsynode, die dieser gleichgestellte Archiepiskopalsynode, die Provinzialsynode sowie die für mehrere Riten und die für mehrere keinem Patriarchen oder Archiepiskopos unterstellten Kirchenprovinzen gemeinsame Synode; die beiden letzteren sind nur mit päpstlicher Genehmigung zulässig und werden von einem päpstlichen Legaten geleitet (can. 340). Die Beschlüsse aller genannten Synoden bedürfen der päpstlichen Gutheißung (can. 350).

Die Bestimmungen über die Apostolischen Administratoren (can. 352—361) entsprechen im wesentlichen dem lateinischen Recht. Dieses wird allerdings dahin ergänzt, daß ein apostolischer Administrator auch einem Patriarchat oder Archiepiskopat gegeben werden kann, sowohl bei erledigtem wie bei nicht erledigtem Sitz, auf Zeit oder auf Dauer. Zur Bestellung eines ständigen Administrators bei erledigtem Sitz und eines ständigen oder nicht ständigen Administrators bei besetztem Stuhl ist eine „gravissima causa" gefordert (can. 359).

Die Exarchen werden unterschieden in solche mit und ohne eigenes Gebiet (can. 362—391). Erstere sind Vorsteher einer bistumähnlichen Gebietskörperschaft außerhalb eines Patriarchates, deren Errichtung, Veränderung und Aufhebung dem Apostolischen Stuhl zusteht (can. 362). Das lateinische Gegenstück ist die gefreite Abtei und Prälatur. Die Bestellung von Exarchen ohne eigenes Gebiet ist vorgesehen für den Fall, daß wegen geringer Zahl der Gläubigen oder aus einem anderen schweren Grunde keine Eparchie errichtet werden kann. Je nachdem diese Exarchen außerhalb oder innerhalb eines Patriarchats oder Archiepiskopates aufgestellt werden, wird zwischen apostolischen und patriarchalen oder archiepiskopalen Exarchen unterschieden. Die einen werden von dem Papst und die anderen von dem Patriarchen oder dem Archiepiskopos berufen und leiten die ihnen anvertraute Gemeinschaft im Namen derer, von denen sie ihren Auftrag erhalten haben. Das lateinische Gegenstück dieser Exarchen ist der Vorsteher einer Apostolischen Administratur, die von dem betreffenden Bistumsgebiet nicht förmlich abgetrennt ist.

Von dem Bischof und den Teilhabern der bischöflichen Gewalt handelt der zweite wesentlich kürzere Teil des 4. Titels (can. 392—526). Bei der Darstellung der bischöflichen Rechtsstellung wurden weitgehend die Formulierungen des CIClat übernommen. Der Bischof ist der Vorsteher einer Gebietskörperschaft, die der lateinischen Diözese entspricht, aber Eparchie genannt wird. Das Besetzungsrecht der bischöflichen Stühle, das nicht hier, sondern unter dem Patriarchen behandelt wird, ist aber grundlegend verschieden; damit verbindet sich zugleich ein anderes Verständnis des Zusammenhanges von Amtsübertragung und Ordination. In can. 392 § 2 (= c. 329 § 2) heißt es, daß der Papst die Bischöfe frei ernennt oder die rechtmäßig Gewählten bestätigt. Für die einem Patriarchen unterstellten Bischöfe gilt aber ohne jede Einschränkung das Recht der Bischofswahl, das der patriarchalen Wahlsynode, d. h. den Residenzial- und Titularbischöfen des Patriarchats zusteht (can. 252). Die Vorbereitung und Leitung der Wahl liegt in der Hand des Patriarchen und, falls eine Wahlsynode nicht stattfinden kann, obliegt es diesem, nach Einholung der Erlaubnis des Apostolischen Stuhles eine Briefwahl durchzuführen, bei der zwei Bischöfe als Skrutatoren mitwirken

müssen (can. 255). Gewählt ist, wer nach Abzug der ungültigen Stimmen die überhälftige Mehrheit erreicht hat (can. 252 § 2 n. 3). Das Wahlergebnis ist selbst gegenüber dem Gewählten geheim zu halten, bis die vom Patriarchen einzuholende Bestätigung der Wahl durch den Papst vorliegt (can. 253). Zur Beschleunigung der Besetzung ist jedoch vorgesehen, daß die Wahl auf Grund einer von der Wahlsynode aufgestellten und vom Apostolischen Stuhl genehmigten Liste erfolgen und daß in diesem Falle, der in der Praxis wohl die Regel bilden wird, umgehend „ad ultiora", d. h. zu Ordination und Inthronisation geschritten werden kann, falls der Name des Gewählten nicht inzwischen von der Liste gestrichen worden ist (can. 254). Eine rechtsförmliche Bestätigung braucht, weil einschlußweise bereits erteilt, nicht nachgesucht zu werden; der Apostolische Stuhl ist lediglich von der durchgeführten Wahl zu verständigen.

Von dieser Ordnung des Bischofswahlrechtes, das gleich dem der Patriarchenwahl im wesentlichen der Bischofswahl in altchristlicher Zeit entspricht, gewinnt die Feststellung des can. 396 § 2 n. 1, daß der Bischof mit dem Empfang der bischöflichen Ordination die „episcopalis iurisdictio" erhält, einen besonderen Reiz, weil die Unterscheidung zwischen Weihe- und Hirtengewalt in der Lateinischen Kirche dazu geführt hat, streng zwischen der Übertragung des Bischofsamtes und der Bischofskonsekration zu unterscheiden. Lateinischer Vorstellung entspricht der Satz: „Cuilibet ad episcopatum promovendo, etiam electo, ... necessaria est canonica provisio, qua Episcopus vacantis eparchiae constituitur, quaeque ab uno Romano Pontifice datur" (can. 395 § 1 = c. 332 § 1). Der dabei angebrachte Vorbehalt des can. 256 n. 2 ist ein Versehen, es soll wohl heißen: can. 256 § 1 n. 2; sachlich richtiger wäre aber ein Verweis auf can. 254 § 2, der die Bischofswahl ohne förmliche Bestätigung des Papstes regelt. Die Unterscheidung zwischen Übertragung des Bischofsamtes und Ordination kommt auch sonst zum Durchbruch, z. B. in can. 224 § 1, wonach rechtmäßig gewählte und bestätigte, aber noch nicht ordinierte Bischöfe bei der Patriarchenwahl aktiv wahlberechtigt sind. Dasselbe gilt für die Bestimmung, daß der zum Episkopat Beförderte binnen drei Monaten und innerhalb eines Patriarchates binnen zwei Monaten nach der Wahl die Ordination zum Bischof erhalten bzw. ansuchen muß (can. 396). Allein die Feststellung, daß der Bischof mit der Ordination die bischöfliche Jurisdiktion erhält, gilt allgemein, auch für die Fälle, in denen Amtsübertragung und Ordination zeitlich verschiedene Akte sind. Sie entspricht dem System der relativen Ordination in altchristlicher Zeit, wonach — abgesehen von den seltenen Fällen einer Versetzung — erst die Ordination auf eine bestimmte Bischofskirche den Bischof machte, d. h., die Ordination gab sowohl die volle Weihegewalt wie die oberhirtliche Gewalt. Die seit dem Tridentinum strittige Frage, ob der regierende Bischof die oberhirtliche Gewalt unmittelbar von Gott oder vom Papst erhält, die man in unserer Theologie bereits im zweiten Sinn entschieden zu haben glaubte, erhält durch can. 396 § 2 n. 1 neue Nahrung, auch dann, wenn man den Ablativus absolutus „recepta episcopali ordinatione" nicht kausal, sondern konditional versteht. Die Klärung dieses Problems stellt zugleich die Frage nach dem Wesen der Bischofsweihe. Beides wird sich erst mit einem tieferen Eindringen in das Wesentliche der Unterscheidung zwischen Weihe- und Hirtengewalt erreichen lassen.

Bei den Titularbischöfen wird scharf unterschieden zwischen dem Koadjutor-Bischof, der das Recht der Nachfolge hat, und dem Hilfsbischof, der kein Nachfolgerecht besitzt (can. 417). Der lateinischen Diözesansynode entspricht der Eparchialkonvent, der alle zehn Jahre einzuberufen ist (can.

422) und auf dem allein der Bischof Gesetzgeber ist (can. 428). Die wichtigeren Beamten der Eparchialkurie sind der Synkellos, der gleich unserem Generalvikar nicht berufen werden muß, aber berufen werden kann (can. 432) und wie der Bischof nicht verheiratet sein darf (can. 433 § 1), ferner Ökonom und Rechnungsprüfer für die Finanzverwaltung der Eparchie, Kanzler, Gerichtsvikar (gleich unserem Offizial), Kirchenanwalt und Bandsverteidiger, Eparchialrichter, Eparchialexaminatoren und Pfarrkonsultoren, die sämtlich pflichtmäßig bestellt werden müssen.

In der Ostkirche kam es — außer wenigen Gründungen aus neuerer Zeit — nicht zur Ausbildung von Kathedralkapiteln. Statt dessen sieht das neue Verfassungsrecht einen Eparchialrat, d. h. ein Kollegium von Eparchialkonsultoren vor, das im wesentlichen dem lateinischen Diözesanrat nachgestaltet ist (can. 458). Wo ein Kathedralkapitel besteht, hat dieses die Rechte des Eparchialrates (can. 464). Bei Erledigung eines Bischofsstuhles geht die Leitung der Eparchie innerhalb eines Patriarchates auf den Patriarchen und außerhalb eines Patriarchates auf den Eparchialrat über (can. 470); dieser hat innerhalb von acht Tagen einen Eparchialverwalter zu wählen, der die Rechtsstellung eines Kapitelsvikars besitzt (can. 470). Innerhalb eines Patriarchates bleibt der Synkellos im Amt, bis der Patriarch einen Eparchialverwalter ernannt hat (can. 469 mit can. 249 § 1 n. 4). Der Eparchialverwalter darf nicht verheiratet sein (can. 472).

Örtliches Aufsichtsorgan des Bischofs ist der einem Protopresbyterat vorstehende Protopresbyter, dessen Rechtsstellung der des lateinischen Landdekans (vicarius foraneus) nachgestaltet ist (can. 483—488). In dem Bereich zwischen Bischof und Pfarrer hat die ostkirchliche Entwicklung verschiedene Amtsträger hervorgebracht: Chorbischöfe, Periodeuten, Protopresbyter, Archidiakonen und Hegumenen, die teils gleiche, teils verschiedene Aufgaben hatten. Diese werden jetzt in dem Protopresbyter des neuen Rechtes aufgehen.

Die Pfarrorganisation ist in den ostkirchlichen Gemeinschaften noch nicht so voll ausgebaut wie in der Lateinischen Kirche. Die rechtliche Stellung des Pfarrers ist nach dem lateinischen Vorbild umschrieben. Verschiedene Änderungen sind aber sehr bemerkenswert und dürften eines Tages auch ihren Einzug in das lateinische Recht halten. Dazu gehört zunächst die Begriffsbestimmung: Pfarrer ist ein Priester, dem eine Pfarrei „in titulum", d. h. so übertragen worden ist, daß er wirklicher Inhaber des Pfarramtes und demzufolge berechtigt und verpflichtet ist, die Pfarrseelsorge unter der Autorität des Bischofs auszuüben (can. 489). Pfarrer ist also immer eine physische und nicht (wie nach c. 451 § 1) auch eine juristische Person. Dies wird in can. 490 § 1 n. 2 noch ausdrücklich gesagt. Das Recht der Inkorporation gewinnt damit ein wichtiges geistliches Element zurück, das auch im lateinischen Recht beheimatet war, bis es der aus vermögensrechtlicher Sicht geborenen Vorstellung weichen mußte, daß die juristische Person selbst der Pfarrer (parochus habitualis) sei. Die halbe Einverleibung (ad temporalia tantum) einer Pfarrei mit einer juristischen Person wird nach can. 490 § 2 nicht zugelassen. Die der neueren Rechtsentwicklung entstammende einfache Anvertrauung einer Pfarrei an ein Kloster (paroecia religiosis concredita) wird in can. 491 als Anvertrauung „precario tantum" bezeichnet und näher dahin bestimmt, daß der Bischof die Anvertrauung aus vernünftigem Grund widerrufen und der zuständige Klosterobere darauf verzichten kann. Die anvertraute Pfarrei wird nicht Klosterpfarrei, aber dieser analog behandelt (can. 492). Die von dem Strukturprinzip der Haupt-Leibes-Einheit geforderte Norm, daß in einer Pfarrei nur ein Pfarrer sein darf, trifft in der

Ostkirche noch auf abweichende Gewohnheiten, deren kluge Beseitigung den Ortsoberhirten aufgetragen wird (can. 501 § 2). Im Unterschied zum lateinischen Recht ist der Pfarrer kraft seines Amtes befugt, zusammen mit der Taufe die heilige Firmung zu spenden (can. 503 n. 1).

Im Vergleich zu den Pfarrvikaren des lateinischen Rechtes fällt der ständige Pfarrvikar einer voll einverleibten Pfarrei (c. 471) aus, weil das Ostkirchenrecht keinen parochus habitualis kennt. Der Pfarrverweser (vicarius oeconomus) heißt Pfarrverwalter (vicarius administrator), hat aber die im CIClat festgelegten Rechte (can. 513, 514). Die dem Bischof bei Ernennung von Kaplänen (vicarii cooperatores) aufgegebene Pflicht, vorher den Pfarrer zu hören (c. 476 § 3), wird beibehalten, aber dahin eingeschränkt, daß es in dem klugen Ermessen des Bischofs liegt, ob er das Gehör gewähren will oder nicht.

In dem „De Laicis" überschriebenen 5. Titel werden die beiden Laien-Kanones des CIClat um einen weiteren Kanon vermehrt, der auf eine stärkere Mitarbeit der Laien abzielt. Die Ortsoberhirten sollen dafür sorgen, daß die Laien unter der Führung geeigneter Geistlichen dem Klerus nach Kräften helfen bei der Verteidigung der christlichen Gesetze und deren Verwirklichung im ganzen Leben des Volkes, insbesondere dadurch, daß sie mit dem Beispiel ihres Lebens ihre Worte bekräftigen. Die Laien, namentlich solche, die sich durch Gelehrsamkeit auszeichnen, dürfen es nicht unterlassen, schwierigere Fragen des gesellschaftlichen Lebens mit dem Licht der katholischen Lehre und der brüderlichen Liebe in geeigneter Weise zu beleuchten (can. 528). Das anschließend dargestellte Vereinsrecht entspricht dem lateinischen Vorbild. Als östliche Sonderform erscheint die Verbrüderung mit einem Kloster (aggregatio ad monasterium), die in der Form des Oblateninstituts auch der Lateinischen Kirche bekannt ist (can. 550).

Im ganzen darf man von dem neuen ostkirchlichen Verfassungsrecht sagen, daß es ein wohlgelungener Wurf ist, der auch die Rechtsentwicklung der Lateinischen Kirche nachhaltig beeinflussen wird.

Der Psalter für Laudes und Vesper im alten römischen Stundengebet

Von Joseph Pascher, München

Die Erforschung des vorbenediktinischen römischen Stundengebetes steht vor einem starken Dunkel, das zu durchdringen nur schwer gelingen will. Auch bezüglich des Psalteriums, besonders des für die einzelnen Wochentage bestimmten, warten viele Probleme auf eine Lösung. Aber die zu befragenden Quellen sind verhältnismäßig jung, und die literarischen Nachrichten aus der Zeit vor Benedikt verraten nur wenig von der Entwicklung des Gottesdienstes in Rom. Wenn es gelingen soll, weiterzukommen, müssen die wenigen Ansätze, die sich trotz allem bieten, in vorsichtiger Auswertung genützt werden, um ein Bild früher Liturgieentwicklung zu entwerfen.

Diese Untersuchung soll dem Wochen- und Festpsalter für Laudes und Vesper gewidmet sein. Fragen wie die folgenden sollen angegangen werden: Wie kommen Laudes und Vesper zu einer Fünferreihe von Psalmen? Ist am Ende der benediktinische Vierer älter? Warum teilt das Wochenpsalterium das ganze Psalmenbuch zwischen Matutin und Vesper auf? Wieso beginnt der für die letztere bestimmte Teil mit Ps 109? Schließlich aber: Was läßt sich chronologisch über die Ausarbeitung des Wochenpsalteriums sagen, das bis zur Reform Pius' X. etwa ein und ein halbes Jahrtausend in der römischen Kirche gegolten hat?

Der Versuch dürfte sich lohnen, auch wenn er an vielen Stellen über gut begründete Annahmen nicht hinaus kommt.

1. Die Ordnung der Laudes

Das Brevier Pius' V., dessen Psalterium Benedikt auch für die Laudes schon vorgefunden hat, bietet in seinem Schema eine Reihe von Psalmen, die täglich, und eine andere Reihe von Psalmen und alttestamentlichen Cantica, die verteilt auf die Wochentage gesungen werden:

So	Mo	Di	Mi	Do	Fr	Sa
92	50	id.	id.	id.	id.	id.
99	5	42	64	89	142	91
62/66	id.	id.	id.	id.	id.	id.
Cant.	C.	C.	C.	C.	C.	C.
148—50	id.	id.	id.	id.	id.	id.

Wir wissen aus Kassian, daß man in Gallien („in hac regione" Einrichtung III, 6) Ps 148—150 als Morgenlob sang, eine Folge, die bei den palästinensischen Vätern am Schluß der Vigil stand. Wir wissen durch ihn weiter, daß diese Väter Pss 50, 62 und 89 für die Matutin (d. h. Laudes) vorgesehen hatten. In diesem Zusammenhang berichtet er auch, daß Ps 50 „in allen Kirchen von Italien" nach Abschluß der Matutin (Laudes) gebetet wurde. Da Kassian die Verhältnisse von Rom, das er mit dem

hl. Johannes Chrysostomus unter Innozenz I. im Jahre 404 besuchte, kannte, so dürfte seine Bemerkung auch für die ewige Stadt gelten.

Die täglich vorkommenden Psalmen sind also mit Ausnahme von Ps 66 schon in der 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts für die Laudes gebraucht worden. Dabei steht Ps 50 nur deswegen nicht am Sonntag, weil am Auferstehungstag ein Bußpsalm unpassend schien.

Wenigstens für die Werktage hat man den Eindruck, als habe erst eine zweite Hand durch Einfügung der beiden Querreihen die spätere Ordnung geschaffen. Inzwischen war aber wohl von der Analogie zur Vesper eine Fünferordnung gewünscht. Diese schuf man durch Verbindung von 62 mit 66 und von 148 mit 149 und 150 zu zwei Einheiten mit je einem „Gloria Patri".

Die Wahl der werktäglichen Querreihe Pss 5 bis 91, die auch im Psalterium Pius' X. erhalten blieb, ist durch das ganz einfache Motiv des Morgens bestimmt: Es ist das Wörtchen „mane", das für Ps 5 (V. 4 u. 5), Ps 89 (V. 14), Ps 142 (V. 8) und Ps 91 (V. 3) maßgebend wurde. Ps 42 verdankt seine Auswahl sichtlich V. 3: „Emitte lucem tuam", und Ps 64 wurde offenbar genommen wegen V. 9^{b}: „Exitus matutini et vespere delectaberis". Vielleicht kannte der römische Liturge auch die altlateinische Lesart, die Augustinus kommentiert hatte: „Exitus mane" (CChr XXXIX, 834 oder cod. α; Le psautier Romain, ed. R. Weber, 143).

Was in dieser Reihe auffällt, ist die Stellung von Ps 142. Es scheint doch, als habe der Kompilator im übrigen die Nummernfolge beachtet. Warum setzt er dann Ps 142 nicht hinter Ps 91 auf den Samstag? Das dürfte kein Zufall sein. Eine Antwort auf die Frage ergibt sich aus dem Inhalt. Der Psalm ist ein ausgesprochenes Leidenslied und trägt den Titel: „Psalm Davids, als ihn sein Sohn verfolgte". Wie hätte der Liturge auf einen solchen Freitagspsalm verzichten sollen, von dem Augustinus erklärt: „Sein Leiden wird Christus in diesem Psalm verkünden. Laßt uns hören" (En. in Ps CXLII, 2; CChr XL, 2060)?

Stimmt die Annahme, daß die beiden Querreihen des Schemas eine spätere Einfügung sind, so ergibt sich zwangsläufig, daß die Laudes früher dieselbe Sechserreihe täglich sangen: 50 (So: 92?) 62 66 148 149 150.

Es muß zunächst dahingestellt bleiben, ob man in jener Zeit schon ein Wochenpsalterium hatte und ob die genannten Psalmen in anderen Horen noch einmal auftauchten, oder ob man bereits die Verdoppelung vermied.

2. Die Psalmen der alten Ostervesper in der Lateranbasilika

Schon das gregorianische Sakramentar bezeugt eine alte in der Lateranbasilika gefeierte Ostervesper, die mit drei Psalmen in der Basilika selbst und mit drei weiteren beim Baptisterium begangen wurde. Das Sakramentar gibt für drei Örtlichkeiten beim Baptisterium die dort zur Vesper zu singende Oration an, und zwar unter den Titeln:

Ad Sanctum Johannem ad Vesperos
Ad fontes
Ad Sanctum Andream
(Hadrianum 88; Lietzmann, 56. Paduanum 76; Mohlberg, 26)

Was für eine Bewandtnis es mit diesen Angaben hat, geht aus den Ordines Romani hervor und, was hier wichtig wird, aus dem Responsoriale des Codex Compendiensis (Cp).

OR 27 (1. Hälfte d. 8. Jh.) beschreibt die Ostervesper des Papstes im Lateran in einem Anhang unter der Überschrift: „Ad vesperas die pasche sanctum" sehr ausführlich (67—94; Andrieu III, 362—72). In etwas abweichender Form steht die Schilderung in OR 30 B (71—82; aaO., 475—76) und im Cp (PL. 78, 770—73). Wenn OR 27 auch die uns erhaltene älteste Niederschrift dieser Vesperordnung darstellt, so ist die geschilderte Feier doch viel älter. Sie geht mindestens bis auf Gregor I. zurück, wie das Gregorianum bezeugt. Andrieu weist darauf hin, daß die eingeschobenen griechischen Stücke aus der Zeit des großen byzantinischen Einflusses von der Mitte des 6. Jh. bis zur Mitte des 8. Jh. stammen müssen (aaO. 342). Über den Verlauf der Ostervesper stimmen die Quellen im wesentlichen überein, wenn sie sich auch in Kleinigkeiten unterscheiden:

Am Altar der Basilika singt man zunächst eine regelrechte Vesper mit den drei Pss 109 bis 111, Magnificat und Oration. Nun zieht man in Prozession zum Baptisterium und singt „Ad fontes" Ps 112, abermals mit Magnificat und Oration, letztere jedenfalls, wie im Gregorianum vorgesehen. Hierauf begibt man sich zu der Kapelle „ad sanctum Johannem ad vestem", wo man Ps 113, Versikel, Antiphon (zum Magnificat?) und Oration, wie im Sakramentar, singt. Daß die Reihenfolge gegenüber dem Gregorianum umgestellt ist, will nicht viel besagen.

Zuletzt folgt noch eine dritte Station, im OR genauer bezeichnet als im Sakramentar, „Ad sanctum Andream *ad crucem*". Merkwürdigerweise wird dort noch einmal Ps 113 gesungen mit Versikel und Antiphon (zum Magnificat?) und Oration wie im Sakramentar.

Gerade an dieser letzten Stelle ist nun aber eine höchst interessante Beobachtung zu machen: In einer Handschrift des OR 27, dem Cod. Colbertinus (Paris N. B. Lat. 2399, 9. Jh.) steht statt der Ziffer CXIII das Initium: „Dilexi quoniam" (Andrieu, III, 366). Das ist aber nicht Ps 113, sondern 114. Mit dieser Variante stimmt merkwürdigerweise das Responsoriale überein, wenn es notiert: „Dilexi quoniam exaudiet Dominus" (PL. 78, 771 B).

Wer bietet hier die ursprüngliche Ordnung? An und für sich scheint ein Responsoriale mit seinem Initium stärkeren Glauben zu verdienen. Um aber diese Auffassung noch besser zu begründen, ist es notwendig, sich zunächst über den Sinn der einzigartigen Vesperfeier klar zu werden. Es handelt sich offenbar darum, daß die eine Ostervesper auf die Basilika und das Baptisterium verteilt werden soll. Dem ersten Teil gibt man drei Sonntagspsalmen, wohl in Analogie zu dem Dreier der Vigil (Matutin). Späteren galt das als die Ostervesper: „Ad vesperum tres psalmos usque in sabbato" (OR 12, 8./9. Jh.; Andrieu II, 462, 7). Auch für die Taufkapelle wurden drei Stationen mit je einem Psalm vorgesehen. Ob es vor dieser Verteilung auf Stationen im Baptisterium auch eine Dreiervesper gab, steht dahin. Wie kommt man nun dazu, auch im zweiten Teil drei Psalmen einzusetzen?

Man könnte zunächst daran denken, das aus der Dreizahl der auszuzeichnenden Örtlichkeiten abzuleiten. Das ist aber nicht möglich. Bei der Johanneskapelle und der Andreaskapelle zum Kreuz handelt es sich wohl sicher um Oratorien, die vom Nachfolger Leo I. beim Baptisterium errichtet wurden. Der Liber Pontificalis berichtet nämlich von Hilarus I. (461—68): „Hic fecit oratoria III in baptisterio basilicae Constantinianae, sancti Johannis baptistae, sancti Johannis evangelistae et sanctae crucis" (Duchesne I, 242). Um allein diese Kapellen zu berücksichtigen, hätte man also wenigstens drei, mit dem Baptisterium selbst also vier Psalmen einsetzen müssen.

Scheidet diese Erklärung aus, so liegt die Annahme am nächsten, daß die aufzuteilende Ostervesper sechs Psalmen hatte, und zwar 109 bis 114. Eine spätere Zeit, die für die Sonntage nur die fünf Psalmen 109 bis 113 kannte, gab dann zwar die drei festliegenden Stationen nicht auf, wiederholte aber Ps 113, um im Sonntagschema zu bleiben.

Bei aller Vorsicht wird man demnach sagen dürfen: Zur Zeit, als man die Ostervesper einführte, hatte wenigstens an diesem Hochfest und in der Lateranbasilika die Vesper sechs Psalmen. Es ist die gleiche Zahl, die auch für die frühe Form der Laudes anzunehmen ist. Wahrscheinlich ist diese Osterordnung nur ein Fall der Sechserreihe für die Sonntage, ja für die Woche überhaupt.

Der Befund dieser Osterfeier wiegt besonders schwer und zuverlässig, weil ein zähes Festhalten am Alten für die ganze Paschazeit kennzeichnend ist. Daß sich die Sechszahl gerade Ostern so lange behaupten konnte, ist, so gesehen, gut verständlich.

3. Die Vesperpsalmen des Gründonnerstags und Karfreitags

Fast noch konservativer als das Fest der Auferstehung halten die drei Tage an ältester Überlieferung fest, die ihm vorausgehen. Alle Quellen bis auf eine einzige stimmen denn auch in der Wahl der Vesperpsalmen für Gründonnerstag und Karfreitag überein: 115, 119, 139, 140, 141.

Schon für das benediktinische Mönchtum war diese Ordnung so heilig, daß sie nicht zögerten, sie zu übernehmen, obwohl doch die Regel vier Psalmen für die Vesper vorschrieb. Man wird daher kaum umhin können, die Reihe als vorbenediktinisch anzusprechen.

Fragen wir zunächst, wie die Fünferreihe zu verstehen ist. Hier scheint soviel jedenfalls klar zu sein, daß die Pss 139, 140, 141 ein Stück aus der Vespereinheit sind, die nach einem Wochenpsalterium dem Freitag zukam. Nach dem alten auf die Fünfzahl aufgebauten Vesperpsalterium trafen am Freitag die Psalmen: 137, 138, 139, 140, 141. Der römische Liturge hat, wenn er von diesem Fünfer ausging, nur die beiden ersten Psalmen ausgetauscht. Warum Ps 115 gewählt wurde, zeigt die Antiphon: „Calicem salutaris accipiam et nomen Domini invocabo" (V. 4). Hier dürfte an den Kelch des Leidens gedacht sein nach dem Herrenwort: „Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinken werde?" (Mt 20, 22; Mk 10, 38). So deutet ausdrücklich Augustinus: „O Mensch, lügenhaft durch deine Sünde, durch seine Gabe wahrhaftig und darum nicht mehr Mensch! Wer hat dir den Kelch des Heiles gegeben, daß du, den Namen Gottes anrufend, ihm erstattest, was er dir gegeben hat? Wer anders als der, der da spricht: Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinken werde? Wer hat dir gegeben, seine Leiden nachzuahmen, wenn nicht er, der zuvor für dich gelitten hat?" (En. in ps. CXV, 5; CChr. 40, 1655). Mehr noch dürfte der römische Liturge zur Auswahl des Psalmes durch das Notwort Christi bewogen worden sein: „Laß diesen Kelch an mir vorübergehen" (Mk 14, 36 par.). In die Nacht der Gefangennahme führt auch Ps 119. Denn er wird mit der Antiphon gesungen: „Cum his, qui oderunt pacem, eram pacificus; cum loquebar illis, impugnabant me gratis" (V. 7). Der Liturge dürfte vor allem an den verräterischen Apostel gedacht haben, der den Herrn mit einem Kusse verriet, ein Motiv, das in den Gründonnerstagsmetten so eindrucksvoll betont wird (Responsorien der 2. Nokturn).

So ist dieses Vesperpsalterium eine interessante Zusammenstellung aus einem Stück Wochenpsalter und zwei um des Inhaltes willen ausgesuchten Psalmen. Es war

nicht schwer, in den Pss 139—141 eine für die Passionszeit passende Antiphon herauszustellen. Das erleichterte ihre Erhaltung, war aber nicht der Grund für die Auswahl überhaupt. Es ist damit ähnlich wie mit der Psalmenreihe für die Metten des Gründonnerstags. Auch hier liegt ein Stück Wochenpsalterium vor, in dem jedem Psalm eine Antiphon für die Leidenszeit entnommen wurde.

Die Erklärung der obigen Vesperreihe ist einfach und durchsichtig. Aber sie begegnet einer großen Schwierigkeit in den Angaben des Responsoriales von Compiègne. Dieses gibt nämlich eine Sechserreihe an. Zu den fünf Psalmen der heutigen Gründonnerstags- und Karfreitagsvesper tritt noch Ps 143.

Wie kommt Cp zu dieser Sonderform? Hat er einen Fünfer bewußt zum Sechser erweitert oder repräsentiert er hier eine ältere Überlieferung? Innerhalb der so konservativen Karliturgie steht die Wahrscheinlichkeit für die zweite Möglichkeit. Aber auch bei der ersten müßte die Frage gestellt werden, wie dieser Liturge dazu kommt, zu einer Sechserreihe überzugehen, und man müßte auch hier das Nachwirken einer alten Tradition vermuten.

Daß Cp Zeuge einer alten Überlieferung ist, wird fast zur Gewißheit erhoben durch zwei benediktinische Antiphonare in der Paléographie Musicale: Bd. IX mit dem Antiphonar von Lucca (Lc 12. Jh.) und Bd. XII mit dem von Worcester (Wo 13. Jh.). Diese beiden Manuskripte bieten nämlich neben der im römischen Brevier stehenden Fünferreihe eine eigene Serie für den Karfreitag. Die Zusammenstellung mit Br und Cp ist überraschend:

Br:	115	119	139	140	141	
Cp:	115	119	139	140	141	143
Lc:		119	139	140	141	143
Wo:	115	119	139	140		143

Die Pss werden am Karfreitag „privatim" gebetet (OR XXX A, 11; Andrieu III, 456). Sie haben daher in Wo keine Antiphonen. Sie werden mit dem Initium angeführt. Nach Ps 143 steht: „usque Exaltabo", also „bis Ps 144". Ps 144 scheint noch zum Freitag zu gehören, soll aber eigens ausgeschlossen werden.

Bei den benediktinischen Reihen handelt es sich nicht um Kompositionen der Benediktiner. Sonst wäre je eine Viererreihe zu erwarten gewesen. Hier spiegelt sich, was kaum zu bezweifeln ist, alte römische Überlieferung wie in Cp. Daß Wo dabei bis Ps 144 geht, ist besonders aufschlußreich. Der Befund läßt keinen Zweifel an der schon getroffenen Feststellung zu, daß in der Reihe für Gründonnerstag und Karfreitag eine Freitagsserie verarbeitet ist. Sie ging offenbar von 139 bis 144, zählte also sechs Nummern. In den vier Reihen obiger Zusammenstellung fehlt durchgehend Ps 142, der mithin bereits für die Laudes vorgesehen ist.

Die bis zu diesem Punkt an der Passions- und Ostervesper des Cp gemachten Beobachtungen drängen nunmehr zu der Annahme, daß es einmal eine Zeit gegeben habe, in der die römische Vesper — wenigstens die der Woche — sechs Psalmen gebetet habe. Von da aus läßt sich sehr einfach die Frage lösen, weshalb der Block der Vesperpsalmen mit Ps 109 beginnt. Nicht inhaltliche Gründe — wie etwa die österlich-sonntägliche Note von Ps 109 — waren maßgebend, sondern die Tatsache, daß man für die Ausstattung von sieben Vespern 42 Psalmen brauchte. Den Wochenpsalter für die Vesper des älteren Sechserstils und des jüngeren Fünferstils gibt die folgende Übersicht:

So.	Mo.	Di.	Mi.	Do.	Fr.	Sa.
109 109	115 114	121 121	127 126	133 131	139 137	145 143
110 110	116 115	122 122	128 127	134 132	140 138	146 144
111 111	117 116	123 123	129 128	135 134	141 139	147 145
112 112	118 119	124 124	130 129	136 135	142 140	148 146
113 113	119 120	125 125	131 130	137 136	143 141	149 147
114	120	126	132	138	144	150

Der Freitag beansprucht in dieser Ordnung die Psalmen 139 bis 144, also genau die Reihe, die oben erschlossen wurde. Beim Einbau von Pss 115 und 119 fiel überall der für die Laudes bestimmte Ps 142. Cp ließ außerdem Ps 144, aus. Lc und Wo stehen ebenso wie Br bereits unter dem Zwang des Fünferschemas. Br unterdrückt 143, Lc 155, Wo 141.

4. Der Übergang zum Fünfersystem

In der römischen Gemeinde- und Mönchsliturgie herrscht weithin eine Duodezimalordnung. Das gilt in der Gemeindeliturgie, in der die Lesung vorherrscht, für die Osternacht mit ihren Lektionen, wobei allerdings die Zehnerreihe des alten Gelasianums ein Problem aufgibt (s. A. Baumstark, Nocturna laus, LQF 32, 52), für die Pfingstvigil, für den alten Quatembersamstag als „Sabbatum in XII lectionibus" und für die Gemeindevigil, zu der sich nach der cautio des Liber diurnus jeder in Rom geweihte Bischof verpflichten mußte. Auch der letzteren lag mit ihren drei bzw. vier oder neun Lesungen (ed. Sickel, 77 s) die geheiligte Zwölfzahl zugrunde. Für den Psalter richtete sich das römische Mönchtum ebenfalls — wohl unter dem Einfluß ägyptischer Observanz — nach der Zwölf. Um so auffallender muß es von Anfang an scheinen, daß man in Laudes und Vesper von der Regel abgeht und ein Dezimalsystem zugrunde legt. Für die Laudes ist das offenbar eine spätere durch Zusammenfassung von Psalmengruppen sehr künstlich bewirkte Anpassung.

Die in der Oster- und Passionsvesper nahegelegte Annahme, daß die Fünfzahl in der Vesper überhaupt eine sekundäre Erscheinung ist, läßt die Frage entstehen, wie es dann zu einem Fünfersystem kommen konnte. Die Antwort darauf ist merkwürdig einfach. Sie ergibt sich aus der Beobachtung der Lücken, die bei dem fraglichen Übergang in der Reihe 109 bis 150 entstanden sind. Es fehlen die Psalmen:

117 118 133 142 148 149 150.

Eine ähnliche Lückenfolge gibt es auch in der Vigilreihe 1 bis 108, nämlich:

4 5 42 50 53 62 64 66 89 90 91 92 94.

Es handelt sich in allen Fällen um Psalmen, die zur Ausstattung einer anderen Gebetsstunde benötigt werden, meist um Ansprüche der Laudes. Aus der Vesperserie fehlen 117 wegen der Prim am Sonntag, 118 wegen der kleinen Tageshoren, 133 wegen der Komplet, die übrigen wegen der Laudes: 142 am Freitag, 148 bis 150 täglich.

Diese längst bekannte Beobachtung unterstreicht erneut das entschiedene Vorherrschen von Vigil und Vesper, die unter sich zunächst einmal grundsätzlich das ganze Psalterium aufteilen. Daß die Vesper bei dieser Aufteilung an zweiter Stelle steht, ist ein Hinweis darauf, daß der liturgische Tag nicht mit der Vesper begann, sondern schloß. Das Übergewicht der beiden Horen zeigt wieder den Zusammenhang

mit dem pachomianischen Mönchtum Ägyptens, wo Vesper und Vigil je zwölf Psalmen aufwiesen (Kassian, Einrichtung II, 4; CSEL XVII/I, 20).

Der Wille, im Wochenpsalterium keinen Psalm zweimal auftreten zu lassen, ist schon in der Regel des hl. Benedikt klare Vorschrift. Hinsichtlich der Vesper wird gesagt, für sie seien die Pss 109 bis 147 bestimmt, „exceptis his, qui in diversis horis ex eis sequestrantur". Bezüglich der Vigil wird die Forderung anders ausgedrückt: „Nachdem die Ordnung des Tagespsalmodie festgelegt ist, sollen alle übrigen Psalmen gleichmäßig auf die sieben nächtlichen Vigilien verteilt werden, wobei man die längeren unter den Psalmen teile" (c. 18; Linderbauer, 39).

Das römische Psalterium kennt keine Teilung von Psalmen, und darin bekundet sich sicher sein höheres Alter. Mit der Weisung der Benediktinerregel, den Psalmenrest auf die Vigilien zu verteilen, hätte der römische Wochenpsalter für die Vigilien so nie zustande kommen können. Eine Erklärung muß daher andere Wege gehen. Doch bleiben wir bei der Vesper.

In dem Augenblick, in dem die römische Gebetsliturgie die Verdoppelung der Psalmen ablehnte, war die Sechserreihe nicht mehr zu halten. Der Grundsatz dürfte anfangs nicht oder doch nicht in der späteren Strenge bestanden haben. Mit letzter Folgerichtigkeit ist er ja auch im Wochenpsalterium nicht durchgeführt, da Ps 99 in den Laudes des Sonntags und doch auch in der Vigil des Samstags vorkommt. So mochte man im Anfang wohl auch keinen Anstoß daran nehmen, wenn gewisse Laudespsalmen, etwa 148 bis 150, auch in der Vesper gesungen wurden. Kassian betont in seinem Bericht über die Einführung eines neuen Morgenlobs durch die östlichen Väter nachdrücklich, daß dadurch „nichts an der alten Psalmenübung geändert worden sei, sondern daß man den Gottesdienst bei den nächtlichen Zusammenkünften immer in der gleichen Ordnung wie früher gefeiert habe" (Einrichtung III, 6; CSEL XVII/I, 40). Vielleicht legt er damit gerade Wert darauf, daß die für die neue Hore benötigten Psalmen im althergebrachten Chorgebet nicht ausfielen.

Je mehr sich die Fälle mehrten, in denen Psalmen aus den beiden großen für Vigil und Vesper bestimmten Reihen auch in anderen Horen gebraucht wurden, um so stärker mag sich das Verlangen geltend gemacht haben, die Verdoppelungen einmal zu beseitigen. Das bedeutete dann allerdings eine gründliche Reform des Wochenpsalteriums, deren Ergebnis 1500 Jahre überdauerte.

An einer Stelle des Vigilpsalters wird deutlich, daß die Reform schon auf einer vorgegebenen Ordnung aufbaute und diese nicht radikal umstoßen wollte. Obwohl über die Rolle der Pss 21 bis 25 noch nicht das letzte Wort gesprochen ist, dürfte doch feststehen, daß sie alle oder wenigstens Pss 22 bis 25 zum Sonntag alter Ordnung gehörten. Es wäre sonst unerklärlich, daß der Redaktor den Montag mit Ps 26 beginnen läßt und Pss 21 bis 25 in offenbarer Verlegenheitslösung auf die Prim von Montag bis Freitag verteilt, obwohl der Samstag dabei um einen Psalm zu kurz kommt.

Bei der Vesper scheint der Ausgangspunkt der Reform die oben begründete Sechserordnung gewesen zu sein. Vermutlich wurde die Gelegenheit benutzt, nicht nur um die Doppelungen zu beseitigen, sondern auch, um weitere Psalmen zur Ausstattung der übrigen Horen frei zu machen. Wenn nicht zufällig schon sieben Psalmen aus der Reihe von 109 bis 150 in Dubletten vertreten waren, dann verlangte die neue Ordnung, daß eine entsprechende Zahl von Psalmen zusätzlich aus der Vesper herausgenommen wurden. Daß man bei einem Fünfersystem enden mußte, war klar.

5. Die Datierung der Reform

Daß dem hl. Benedikt schon das reformierte Wochenpsalterium der römischen Kirche mit dem Fünfersystem in Laudes und Vesper vorlag, dürfte feststehen, nicht zuletzt deswegen, weil es in dem Offizium des hl. Triduums vorausgesetzt wird, das die benediktinischen Mönche übernahmen. Es muß wohl die heilige Ehrfurcht gerade vor diesem Teil der Liturgie gewesen sein, die sie abhielt, in dieser Vesper ihr Vierersystem einzuführen. Daß der hl. Ordensvater die römische Ordnung änderte, deutet wohl darauf hin, daß sie noch nicht gefestigt, jedenfalls nicht durch alte Tradition ausgezeichnet war. Im übrigen macht die Regel selbst die vorgelegte Psalmenordnung nicht zur Pflicht (c. 18; Linderbauer 39).

Ein terminus post quem läßt sich aus der Ostervesper im Lateran gewinnen. Die in den Quellen vorliegende Ordnung kann nicht vor Papst Hilarus I. eingeführt worden sein. Sind die über diese Vesper angestellten Überlegungen richtig, dann sang man wenigstens am Ostersonntag damals noch sechs Psalmen. Hätte man zur Zeit von Papst Hilarus I. schon die Sonntagsvesper mit Ps 109 bis 113 gehabt, wäre doch wohl keine dritte Station beim Baptisterium eingerichtet worden. Insofern spricht einiges dafür, daß die Reform, aus der der alte römische Wochenpsalter stammte, in die 2. Hälfte des 5. Jh. zu datieren ist. Vielleicht fand sie unter Gelasius I. (492—96) statt. Dann war sie noch ganz neu, als Benedikt von Nursia in Rom studierte. Man begreift insbesondere, daß er bei der Vesper zum Duodezimalsystem zurückkehrte, statt die neue Dezimalordnung anzunehmen. Es war noch alles in Bewegung. Nur der Grundsatz lag fest, daß alle Psalmen einmal in der Woche zu beten waren, weshalb er seine Brüder zwar zu diesem Prinzip, nicht aber zu einer bestimmten Psalmenverteilung verpflichtete.

In diesen zeitlichen Ansatz würde auch Cp mit seinem Sechser für die Passionsvesper passen. Diese Psalmenserie gehört wegen der Sechszahl zwar noch zur Vergangenheit. Aber das Neue kündigt sich doch bereits dadurch an, daß in der Auswahl Ps 142 übergangen ist.

Über 435 kann die Neuordnung nicht hinauf datiert werden, wenn Kassian die römische Ordnung seiner Zeit kannte. Dann betete man Ps 50 in Rom am Schluß der Laudes, und nicht am Anfang. Die beiden Querreihen des Laudesschemas hat er wohl noch nicht gekannt. Wenn Kassian Anfang der dreißiger Jahre des 5. Jahrhunderts gestorben ist, können noch bis in den Pontifikat Leo I. und darüber hinaus für ein Vesperpsalterium täglich sechs Psalmen verfügbar gewesen sein.

Es scheint daher, daß das spätere Wochenpsalterium mit seinem Fünferschema für Laudes und Vesper aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts stammt.

6. Die Vesper des alten römischen Festpsalters

Die Untersuchung des alten römischen Wochenpsalteriums konnte anknüpfen an Ostern und die auch als Festzeit behandelten drei letzten Tage der Karwoche. Es liegt nahe, auch die Vesper der alten Feste in die Betrachtung einzubeziehen.

Ohne Ergebnis bleibt die Übersicht über die 1. Vesper, deren Ausstattung mit eigenen Psalmen jung ist. Besser steht es mit der 2. Vesper, wenn auch die alten Antiphonare zeigen, daß es verhältnismäßig wenige Feste waren, denen eine eigene Zusammenstellung von Psalmen zugestanden wurde. Es sind zwei Typen, bei denen

sich ein Einblick in den alten Zustand aufzutun scheint: Auf der einen Seite der Apostel- und Martyrerpsalter, auf der anderen das Psalterium der Marien- und Jungfrauenfeste.

a. Die Apostel- und Martyrervesper

	1. Cp. Andr.	2. Cp. Vat. P. u. P.	3. Br. Ex. ap.	4. Lc. Wo. 1 ap.	5. Lc. pl. ap.	6. Wo. pl. ap.	7. Mon. ap.	8. Lc. Wo. 1 Mart.	9. Lc. Wo. pl. mart.
Iuravit	109	109	109	109	109*	109*	109	109	109*
Potens	111			111				111	
Collocet	112	112	112	112	112	112	112	112	112
Dirupisti	115	115	115		115**		115	115	115**
Euntes		125	125			125			125
Confortatus	138	138	138	138	138	138	138		

* Ant.: „virgam" ** Ant.: „pretiosa"

Psalmfremde Antt.	10. Br. mart.	11. Mon. mart.	12. Br. Conf. P.	13. Mon.* Conf. P.	14. Br. Conf. n. P.	15. Mon.** C. n. P.
	109	109	109	109	109	109
	110		110		110	110
	111	111	111	111	111	111
	112	112	112	112	112	112
	115	115	131	131	116	

* Ebenso Lc. Wo., jedoch mit Psalmantiphonen: „Iuravit" usw. ** Lc. wie 1. mart.: 109 111 112 115

Ein erster Blick auf die Tabelle zeigt, daß die Reihen 1—7 für die Apostel und 8—11 für die Martyrer verwandt sind. Daß die Reihen einander so ähnlich sind, ist für eine Basilika wie S. Peter nicht verwunderlich. Denn die Heiligen, deren Gedächtnis man hier in alter Zeit allein beging, wurden zugleich als Apostel und als Martyrer gefeiert.

Daß am Anfang in allen Fällen Ps 109 steht, entspricht dem Befund für die Martyrerreihen der Matutin, die regelmäßig mit Ps 1 anfangen. Dort konnte festgestellt werden, daß dieser Zustand auf die alte mit Ps 1 beginnende Sonntagsreihe zurückgeht. Offenbar ist es bei der Vesper nicht anders. Besonders deutlich ist das in Nr. 10, die für die Martyrer im heutigen Brevier Pss 109—112 bringt. Aber auch wo Ps 110 ausfällt, bleibt der Zusammenhang klar. Wie in der Matutin will man auch in der Vesper ursprünglich durch die Sonntagspsalmen festlichen Charakter erzeugen.

Verdunkelt wird die ursprüngliche Absicht durch eine andere Methode der Festlichkeit, nämlich durch die Wahl eigener Festantiphonen. Bei der Untersuchung der Matutin hat sich gezeigt, daß im Apostel- und Martyreroffizium die psalmfremde Antiphon benediktinisch ist und auf späteren Ursprung schließen läßt (MthZ 8 [1957] Heft 1, S. 2). Auch im vorliegenden Fall haben die Psalmantiphonen das höhere Alter. Es ist sicher ein jüngerer Zustand, daß Br. und Mon. bei den Martyrern Eigenantiphonen einsetzen, während die übrigen Quellen in Übereinstimmung mit dem Commune der Apostel und der Vesper von Peter und Paul die Psalmantiphonen beibehalten haben. Daß Br. bei den Aposteln Petrus und Paulus den Schritt zur Eigenanti-

phon nicht tat, dürfte daran liegen, daß man kein Bedürfnis hatte, bei der 2. Vesper die Feierlichkeit zu steigern. Bei einzelnen Aposteln wie zum Beispiel bei Andreas ist man später zu den schönen aber psalmfremden Antiphonen übergegangen, die dann natürlich nicht mehr an den bestimmten Psalm gebunden waren. Dem Umstand, daß die 2. Vesper, obwohl älter, nicht mit der gleichen Feierlichkeit wie die erste gehalten wurde, verdankt man es, daß sich noch ein tiefer Einblick in die Gedankengänge der schaffenden Liturgen tun läßt. Die psalmenfremden Antiphonen von Br. (mart.) lassen nicht den Schluß zu, daß auch die Serie der Psalmen jung sei.

Wenn nun auch im Hintergrund die Sonntagsreihe steht, so ist der Verfasser der Apostelvesper doch bemüht, aus den Sonntagspsalmen, wenn möglich, ein Apostel- oder Martyrermotiv herauszustellen, weniger geeignete Psalmen auszuscheiden und andere einzustellen. In der Matutin wurde der Martyrerpsalter ganz durch einen anderen für die Apostel ersetzt. In der Vesper kam es nur zu einer leichten Umformung.

Im einzelnen ergibt sich folgendes:

Überall ist für die Apostel Ps 138 an den Schluß gesetzt. Die Antiphon gibt den Grund an: „Confortatus est principatus eorum" (V. 17 b). Der Psalm ist mit dieser Antiphon auch im Meßantiphonar geläufig und ebenso motiviert wie in der Apostelvigil Ps 44 und 46 (vgl. MthZ 8 [1957], Heft 1, S. 5—7): Der Apostel als princeps.

Faßt man die drei römischen Apostelserien zusammen, wird deutlich, daß sich die Form von Peter und Paul durchgesetzt hat. Die Wahl von Pss 112 und 115 weist auf das Fest des Apostelfürsten hin. Denn Ps 112 ist genommen wegen des Fürstenmotivs von V. 8: „Collocet eum cum principibus, cum principibus populi sui". Ps 115 ist eine Antiphon beigefügt, die gerade auf Petrus zu deuten scheint: „Dirupisti vincula mea" (V. 16 b). Ähnliches war schon in der Matutin zu vermuten, wo Ps 33 mit der Antiphon „clamaverunt" auf die Befreiung des Apostels nach Apg 12, 7 zu erklären sein dürfte (vgl. aaO., Heft 1, S. 8). Ps 125 verdankt seine Stellung, wie die Antiphon zeigt, dem Gedanken, daß die Apostel unter Tränen den Samen des Gotteswortes ausgestreut haben. Die Tränen werden als ein Hinweis auf das Martyrium zu betrachten sein.

Die Besonderheit des Andreasfestes besteht darin, daß es Ps 111 vorzieht und dafür Ps 125 opfert. Einsichtig ist dieser Tausch nicht. Dies zumal, weil das Auswahlmotiv für Ps 111 gerade für Petrus bzw. für Petrus und Paulus besonders gut passen würde. „Potens in terra erit semen eius" (V. 2) zeigt, daß auch hier wieder der geistlichen Fürstenwürde gedacht ist. Auf der anderen Seite wäre Ps 125 auch für Andreas durchaus geeignet gewesen.

Schon Papst Simplicius (468—483) baute in der Nähe von Maria Maggiore ein Heiligtum des Apostels Andreas. In der Widmungsinschrift hieß es:

„Et quod apostolici deessent limina nobis
martyris Andreae nomine composuit"
(LP; Duchesne I, 249 u. Anm. 2, S. 250)

Gelasius (492—496) errichtete dem Heiligen eine Basilika an der Via Lavicana (L. P.; Duchesne I, 255). Symmachus (498—514) aber weihte ihm bei S. Peter eine Kirche (LP.; Duchesne I, 261 u. Anm. 16, S. 265).

Dieser zeitliche Ansatz läßt uns mit der Möglichkeit rechnen, daß es Ende des 5. Jahrhunderts nicht nur eine Vesper von Peter und Paul gab, sondern auch eine andere von Andreas. Letztere dürfte ausgebildet worden sein, als in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts der Andreaskult aufblühte.

Wie kommt nun aber der römische Liturge dazu, die Reihe Nr. 1 aufzustellen: 109 111, 112 115 138?

Die Serie für Petrus bzw. Petrus und Paulus lag ihm vor. Er konnte statt 125 111 einsetzen. Aber aus welchem Grund? Nach dem, was sich bei der Untersuchung der Wochenvesper herausgestellt hat, empfiehlt sich vielmehr eine andere Lösung: Der Reihe für Peter und Paul und der für Andreas liegt eine Sechserreihe zugrunde: 109 111 112 115 125 138.

Aus diesen sechs Psalmen wählte man für die beiden Feste nicht ganz die gleiche Serie, ohne daß dabei besondere Absicht maßgebend war.

Br. und Ex. bieten die Reihe von Peter und Paul. Lc. und Wo. unterscheiden eine Form für einen Apostel und eine andere für mehrere. Vorbild für die erste ist Andreas, für die zweite Peter und Paul. Warum man bei Ps 109 die Antiphon „virgam" einsetzte, ist unerfindlich. Die Antiphon „pretiosa" bei Ps 115 könnte mit Rücksicht auf den Plural „sanctorum" gewählt sein, wie auch in Wo. die Bevorzugung von Ps 125 durch die Mehrzahl bedingt sein könnte.

Bei der Untersuchung der Matutin ergab sich, daß für den 30. Juni eine vielleicht in S. Paul vor den Mauern entwickelte Psalmenreihe existierte, die dem reinen Martyrertyp angehörte (MthZ 8 [1957] Heft 1, S. 2 f). Möglicherweise ging auch der Reihe von S. Peter die reine Martyrerserie voraus, die noch nicht auf Petrus abgestellt war.

Nun gibt es auch für die Vesper Anzeichen, daß der in den Quellen bezeugten Apostelreihe ein Martyrerpsalter vorausging, der noch nicht den Zuschnitt auf Petrus hatte. Die Umformung bestand dann auf jeden Fall in der Hinzufügung von Ps 138. In der vorausgesetzten Martyrerreihe muß ein Psalm getilgt worden sein, um für Ps 138 Platz zu schaffen. Nun hat Br. eine dem Sonntag noch sehr nahe Serie: 109 110 111 112 115. War sie — in Gestalt eines Sechsers — vorgegeben, so wurde bei der Ausformung des Petrus-Gedächtnisses Ps 110 geopfert. Schwieriger ist die Frage, welches dann der sechste Psalm der Reihe war. Die Übersicht läßt Ps 125 vermuten. Der Psalm paßt durchaus für einen Martyrer, auch wenn er nicht Apostel ist. Daß er in den benediktinischen Reihen mit einer gewissen Absicht für mehrere Apostel oder Martyrer gewählt wird, dürfte auf die Abstammung von Petrus und Paulus zurückgehen und ursprünglich nicht beabsichtigt sein.

Als sechster Psalm käme auch noch in Frage 131. Er steht heute am Schluß der Vesper für einen Bekenner, der Bischof war. Das Offizium der Bekenner ist aber ursprünglich dem der Martyrer gleich. Gerade Ps. 131 ist im Meßantiphonar von alters her für Martyrer beglaubigt. Besonders häufig taucht er für Martyrerpäpste auf, und zwar im Introitus der Messe von Silvester, Urban, Cornelius, Xystus, Stephanus, Markus. Sollte Ps 131 ursprünglich sein, dann wäre Ps 125 mit Ps 138 bei der Umformung zum Apostelformular in die Vesper gekommen. In den benutzten Handschriften des Responsoriale konnte eine Martyrervesper mit Ps 131 nicht nachgewiesen werden. Aber in den alten Liturgiebüchern gibt es auch die Vesperreihe von Br. nicht. Über Vermutungen kommt man hier nicht hinaus.

b. Die Marien- und Jungfrauenvesper

Auch die Vesper der Gottesmutter beginnt mit 109. Sie läßt 112 folgen, geht dann aber eigene Wege:

Br	109	112	121	126		147
Mon	109	112	121	126		
Lc	109		121	126	131	
Wo	109		121	126		147

Die Antiphonen sind nicht den Psalmen entnommen. Daß auch hier die benediktinischen Reihen von den römischen abstammen, darf als sicher angenommen werden. Aber wie sah die römische Seite aus, insbesondere war sie ein Sechser oder ein Fünfer? Stände nicht Ps 131 in Lc, wäre die Ableitung von dem römischen Fünfer des heutigen Breviers möglich. So aber ist wieder die Zurückführung aller Reihen auf einen ursprünglichen Sechser zu empfehlen:

109 112 121 126 131 147

Daß von der Sonntagsordnung gerade Ps 112 blieb, ist zweifellos V. 9 zu danken: „Qui inhabitare facit sterilem in domo matrem filiorum laetantem", einer Anspielung auf die Jungfrauengeburt. Doch empfahl sich der Psalm auch durch die Ähnlichkeit mit dem entsprechenden Vers des Magnifikat in V. 7: „Suscitans a terra inopem et de stercore erigens pauperem."

Besonders deutlich ist der Auswahlgrund bei Ps 126: „Haec est hereditas Domini, filii mercis fructus ventris" (V. 3) und bei Ps 131: „De fructu ventris tui ponam super sedem meam" (V. 11 b). Beide Psalmen sind weihnachtlich. Dasselbe gilt schließlich von Ps 147: „Emittit eloquium suum terrae velociter currit sermo eius" (V. 15). „Mittit verbum suum ..." (V. 18). Die Beziehung zu Weihnachten ist so deutlich, daß man wie in der Matutin vermuten darf, vielleicht stamme die Reihe irgendwie von einem Weihnachtsoffizium in Maria Maggiore. Doch haben alle bekannten Responsorialbücher in der 2. Vesper von Weihnachten: 109 110 111 129 131 wie das heutige Brevier.

Bei der Erörterung der Matutin von Circumcisio hat es sich herausgestellt, daß sie bereits aus einer benediktinischen Zwölferreihe gebildet ist, die ihrerseits durch Erweiterung einer älteren römischen Neunerserie entstand. Das wichtigste Kriterium bildete hier die psalmfremde Antiphon an der benediktinischen Erweiterung (MthZ 8 [1957], Heft 3, S. 199 f). Ferner konnte gezeigt werden, daß der Psalter der Marienmatutin aus der Matutin von Circumcisio gewonnen ist, und zwar aus der nachbenediktinischen (aaO. S. 202). Hier ergibt sich nun der wichtige Schluß, daß auch die Eigenantiphonen des Marienpsalters zunächst in der Matutin nachbenediktinisch sind. Dasselbe gilt aber offenbar auch für die Vesper. Auch hier dürften die psalmfremden Antiphonen mit ihrer hohen Schönheit auf die Benediktiner zurückgehen. Sollte die Hypothese zutreffen, daß die Vesperreihe der Marienfeste auf eine alte Weihnachtsfeier in Maria Maggiore zurückgeht, dann ließen sich nicht allzu schwer auch die alten Antiphonen aus den betreffenden Psalmen wiederherstellen:

Tecum principium Ps 109
Inhabitare facit sterilem Ps 112
? Ps 121
Haec est hereditas Domini Ps 126
De fructu ventris tui Ps 131
Mittit eloquium suum Ps 147

Br. und Mon. bieten für die Jungfrauen denselben Psalter wie für Maria. Agnes und Agatha machen jedoch eine bemerkenswerte Ausnahme.

Schon in der Matutin konnte beobachtet werden, daß diese beiden Feste den Psalter der Martyrer durch einige Psalmen aus dem der Jungfrauen ergänzten und so eine Art Mischform erzeugten. Etwas Ähnliches stellte sich oben bei der Behandlung der Apostelvesper heraus, wenn die Vermutung zutrifft, daß dort eine alte Martyrerserie durch Ps 138 bzw. 125 und 138 zu einer Petrusreihe gemacht wurde.

Ganz deutlich ist dieses Verfahren für Agnes und Agatha in Br. und Mon.:

Br.:	109	110	111	112	147
Mon.:	109		111	112	126

Jede der beiden Reihen hat den Ps 115 ihrer Martyrervesper durch einen Psalm aus der Marienvesper ersetzt, und zwar durch den jeweils letzten. Es will jedoch nicht ganz einleuchten, daß die römische und die benediktinische Brevier je für sich durch ein solch gleichartiges Verfahren zu ihrer Martyrer/Jungfrauenreihe gekommen sein sollten. War die Martyrerreihe 109 110 111 112 115 125 (oder 131 s. o.), so kann man sich denken, daß die beiden letzten Psalmen für Agnes und Agatha durch 126 und 147 ersetzt wurden, was zu dem Sechser führte:

109 110 111 112 126 147

Aus ihm konnte durch Kürzung um einen Psalm der Bestand von Br. und durch Kürzung um zwei Psalmen der Bestand von Mon. entwickelt werden.

„Postulatorischer" Atheismus?

Von Wilhelm Keilbach, München

Das Fragezeichen steht hier in einem doppelten Sinn. Einmal für die Frage: Kann der Versuch einer vernunftgemäßen Begründung des Atheismus mehr sein als ein bloßes „Postulat", im Gegensatz zu positiv aufzeigbarer Evidenz gegebener Sachverhalte? Und dann, um zu prüfen, ob und inwiefern die Leugnung der Existenz Gottes überhaupt ein von der Vernunft vertretbares „Postulat" sein kann. — Die Beantwortung erfolgt unter Bezugnahme auf neuere Versuche; gemeint sind sowohl Verfechtungs- als auch Deutungsversuche. Die hier gebotene Kürze zwingt zu einer Auswahl. Das Grundsätzliche soll aber trotzdem gebührend berücksichtigt werden.

1. Der Atheismus in der herkömmlichen Fachsprache

Es entspricht altem Brauch, wenn der Atheismus in philosophischen und theologischen Lehrbüchern eingeteilt wird in einen praktischen und einen theoretischen, der theoretische in einen agnostischen (negativen) und einen positiven, und der positive wiederum in einen dogmatischen und einen skeptischen. Achtet man auf den Sinn der so gegliederten Arten und Unterarten des Atheismus, zugleich aber auch auf die konkreten Fälle, auf die diese Arten und Unterarten zutreffen, so sieht man, wie verhältnismäßig selten der Sache nach auch nur der Anspruch erhoben wird, einen theoretisch stichhaltigen Beweis für die Nichtexistenz Gottes führen zu können.

Praktischer Atheist ist, wer sich im Leben so verhält, als gäbe es keinen Gott. Das kann schon vom Sünder gesagt werden. Er ist zwar kein Gottesleugner, aber sein Gottbekenntnis ist nicht lebensmächtig. Eine „sterile" Gottzugehörigkeit! Praktische Konsequenzen werden aus dem Gottbekenntnis nicht gezogen. Im Gegenteil, es ist ein Leben, als wäre die Gottesleugnung Maß und Richtschnur. — Der theoretische Atheist unternimmt den Versuch, die Gottesfrage auf der Ebene der Erkenntnis zu klären und darüber gültige Aussagen zu machen. Wenn er sich bloß zur Ansicht bekennt, der Mensch sei nicht fähig, Gottes Dasein zu erkennen, zur Meinung, man könne über Gottes Dasein nichts wissen, so ist sein Standpunkt ein agnostischer. Eine Haltung, bei der angenommen wird, der Theismus lasse sich nicht einsichtig machen, ja der Versuch dazu verstricke die Vernunft in Widersprüche. Eine positive Begründung der Nichtexistenz Gottes fehlt, weshalb man einen solchen Atheismus auch als „negative" Gottesleugnung bezeichnet. — Bemüht man sich, den Standpunkt des Atheismus mit positiven Gründun zu stützen, so kann es sein, daß die Prüfung der Gründe für manchen Denker nur soviel ergibt, daß an der Existenz Gottes gezweifelt werden muß (skeptischer Atheismus); es hieße also immer noch, daß gewichtige Gründe für das Dasein Gottes sprechen. In jenen Fällen aber, in denen jemand glaubt, auf zwingende Gründe hin die Nichtexistenz Gottes behaupten zu müssen, hätten wir einen dogmatischen oder kategorischen Atheismus. Es wäre, theoretisch gesehen, der

„ideale" Fall: die Beweislast auf seiten des Atheisten, der Erkenntnisweg für jeden nachprüfbar, das Ergebnis die eindeutige Bejahung der Nichtexistenz Gottes.

Wie schillernd der Begriff „Atheismus" im Sprachgebrauch sein kann, ersieht man bekanntlich am besten daraus, daß z. B. der Apologet Athenagoras von Athen sich um 177 veranlaßt sehen konnte, durch eine an Mark Aurel und dessen Sohn Kommodus gerichtete Schrift („Bittgesuch für die Christen") die Christen gegen die Anschuldigung des Atheismus zu verteidigen. Der Gottlosigkeit wurde man schon geziehen, wenn man dem durch Überlieferung oder staatliche Anerkennung sanktionierten religiösen Bekenntnis gegenüber Vorbehalte machte. So konnte es geschehen, daß die Christen, deren Gottbekenntnis reiner war als das der einen Vielgötterei huldigenden heidnischen Römer, zu Unrecht „Atheisten" genannt wurden.

Wir fragen hier nach jenem Atheismus, der in der Neuzeit diesen Namen für sich voll in Anspruch genommen hat, den man also im Sinne einer theoretisch-dogmatischen oder kategorischen Gottesleugnung aufzufassen hätte und der darum auch „philosophischer Atheismus" genannt wird. Wie verhält es sich mit ihm? — Hierher gehören, um nur typische Beispiele zu nennen, die französischen Naturalisten Voltaire, Holbach, Lamettrie und Laplace, die deutschen Positivisten Vogt, Büchner, Haeckel und Moleschott, die Linkshegelianer Strauß, Feuerbach, Marx und Engels. Als die vielleicht leidenschaftlichsten Verfechter eines solchen philosophischen Atheismus gelten Schopenhauer und Nietzsche; Lenin und Stalin vertreten eher einen „postulatorischen" Atheismus.

Die Antwort auf die Frage, wie es sich mit diesem „philosophischen" Atheismus verhalte, vor allem ob es sich um einen wahrhaft theoretisch-dogmatischen Atheismus handle, muß freilich aus den Quellen selbst erhoben werden. Sie kann nur in strengem Nachvollzug der geschichtlich geleisteten Denkarbeit gewonnen werden. Indes, grundsätzliche Überlegungen helfen den Weg zu solchem Unterfangen vorbereiten und lassen die richtige Sicht auf das eigentliche Anliegen gewinnen.

2. „Postulatorische" Begründungsversuche

Erkenntnistheoretisch sind Naturalismus, Positivismus und Materialismus dem sogenannten Empirismus oder Sensismus verschrieben. Sie leugnen die Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis und sehen darum ganz folgerichtig nicht ein, wie das Dasein eines „transzendenten" Wesens Gegenstand sicherer Erkenntnis sein könnte. Von ihrer falschen empiristisch-sensistischen Voraussetzung ausgehend, können sie Gott als welttranszendenten Erkenntnisgegenstand nicht erreichen. Dieses Nichterreichen und Nichterreichenkönnen Gottes nannte man „Atheismus". Es ist aber unschwer zu sehen, daß ein solcher Standpunkt keineswegs einem einsichtig gemachten, bewiesenen Atheismus gleichkommt, sondern bestenfalls als agnostischer Atheismus im vorhin dargelegten Sinn bezeichnet werden kann. Dadurch, daß der Mensch in seinem Erkennen die Grenzen der sinnfälligen Erfahrung nicht überschreiten kann und deshalb auch keinen Weg zu Gott als der über alles Sinnfällige hinausliegenden Wirklichkeit sieht, ist noch nicht verbürgt, daß es diese welttranszendente Wirklichkeit auch tatsächlich nicht gibt. Wie unzulänglich die weltimmanenten Zusammenhänge für eine Erklärung der Welt sind, erfährt der dem empiristischen Sensismus verhaftete Denker selbst reichlich; daß er daraus keine Konsequenzen zieht, ist weniger ein logisches als ein psychologisches Problem.

So darf man vermuten, wenn nicht im voraus behaupten, daß es einen theoretisch-dogmatischen Atheismus, eine auf positiv-stichhaltigen Gründen beruhende Gottesleugnung überhaupt nicht gibt, daß also jeder Atheismus schließlich von der Kritik am Theismus lebt. Soweit ich einschlägiges Material gesammelt habe, sehe ich mich in dieser Annahme bestärkt. Der Versuch allein, im Philosophieren ohne den Gottesgedanken auskommen zu können, dazu die stets wiederkehrende Betonung, immer noch am Anfang zu stehen und überhaupt erst die Grundlagen zu prüfen, sind kein Beweis, der den Anforderungen eines philosophisch gesicherten Atheismus entspräche. Und was anderes zugunsten des Atheismus gesagt wird, kommt weniger von der Einsicht als vom Affekt.

Die erwähnte Vermutung findet unter anderem auch in Alfred Müller-Armacks kultursoziologischer Analyse „unserer Zeit" eine Stütze, namentlich in der Feststellung, daß die nihilistische (und das bedeutet der Sache nach: die atheistische) Kulturzersetzung letztlich nur als eine „im Irrationalen verankerte Bewegung" zu deuten ist[1]). Aufschlußreich ist dafür auch der Hinweis Hans Pfeils, daß den Argumenten, die einen kategorischen Atheismus mit der kategorischen Aussage „Es gibt keinen Gott" begründen sollen, „in Nietzsches Philosophie nur eine durchaus untergeordnete Bedeutung zukommt"[2]).

Es gibt freilich Fälle, in denen die Anstrengung der Denker darauf hinausgeht, einen Atheismus positiv zu begründen. Es ist die gleiche Haltung, wie wenn jemand, um nur ein Beispiel zu nennen, etwa in der Erkenntnislehre eine bestimmte Theorie zur Erklärung der „Erkenntnis" unter den verschiedensten möglichen Rücksichten zu begründen sucht. Daß diese Theorien sehr verschieden sein können, wissen wir aus der Geschichte der Erkenntnislehre. Trotzdem können als Stütze für die eine oder andere Theorie gute sachliche Gründe vorliegen, so daß manche Theorien gleichwertig erscheinen oder doch nie als ganz unzulänglich bzw. falsch zu verwerfen sind. Im Gegensatz zu einer solchen Sachlage meinen wir, der Atheismus könne sich nie auf ein der Sache nach tragfähiges Fundament stützen. Worauf er beruht, sind immer nur Scheingründe, aus falschen Lehren hergeleitete „Motivationen", bestenfalls „Postulate". Auf diesen Umstand ist wohl auch die Tatsache zurückzuführen, daß die Verfechter des Atheismus in neuerer Zeit mit Vorliebe negativ verfahren, das heißt nur noch aufzuzeigen suchen, wie der Gottesglaube irrtümlich entstanden sei ...

Einen theoretisch sauberen Standpunkt vertritt in diesem Anliegen Nicolai Hartmann, der seinen Atheismus aus philosophischen Überlegungen nur fordert, aber nicht beweist, im Grunde auch nicht zu beweisen sucht, so daß man bei ihm von einem postulatorischen Atheismus sprechen kann. Diese seine Forderung ist freilich ein großer Irrtum, wie noch kurz zu zeigen sein wird.

Wann ist es angebracht, von einem Postulat zu sprechen? Dann, wenn eine Aussage auf dem Wege einer schrittweise nachprüfbaren logischen Begründung nicht

[1]) A. Müller-Armack, *Das Jahrhundert ohne Gott.* Zur Kultursoziologie unserer Zeit. Münster 1948, 145.

[2]) H. Pfeil, *Friedrich Nietzsche und die Religion.* Regensburg 1949, 68. — Wenn Henri de Lubac sagt, der heutige Atheismus (in den Haupterscheinungen bei Comte, Feuerbach und Nietzsche) gebe sich „mehr und mehr positiv, organisch, konstruktiv", so ist das nur in dem Sinn richtig, als der atheistische Humanismus über die von ihm bejahten naturimmanenten Zusammenhänge nicht hinausdenkt und diese selbst als Geborgenheit ausgibt. Vgl. H. de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott.* Feuerbach, Nietzsche, Comte und Dostojewskij als Prophet. Salzburg 1950, 12.

erreicht werden kann, aber dennoch ratsam erscheint, damit anderes, was mit ihr in Zusammenhang gebracht wird, einen Sinn erhalte. Um das näher zu umschreiben, sei auf Kants bekannten Standpunkt verwiesen, wonach einerseits die reine Vernunft sich vergebens um das Dasein Gottes bemüht (Agnostizismus!), am Dasein Gottes andererseits aber trotzdem festgehalten werden muß, und zwar als an einem Postulat der praktischen Vernunft. Was damit gemeint ist, kann folgendermaßen kurz wiedergegeben werden: Es gibt keinen Grund, der mir in einsichtiger theoretischer Überlegung die Aussage vom Dasein Gottes einsichtig machen könnte. Das ist das eine. Worüber ich mich aber unter keinen Umständen hinwegsetzen kann, ist eine andere Erkenntnis, die Erkenntnis vom kategorischen Imperativ, d. h. von der unumstößlichen Tatsächlichkeit und unbedingten Notwendigkeit einer sittlichen Ordnung, ohne die der Mensch nicht Mensch wäre. Diese sittliche Ordnung aber hat nur dann einen Sinn, wenn die menschliche Seele unsterblich ist und wenn es einen ewigen Vergelter gibt. In diesem Leben ist es nämlich nicht so, als fände das Gute immer die entsprechende Belohnung und das Böse die gebührende Bestrafung. Die Aussagen von der Unsterblichkeit der Seele und vom Dasein Gottes (des ewigen Vergelters) werden nach dieser Auffassung nicht in nachprüfbarem Einsichtigmachen vorhandener Zusammenhänge gewonnen. Im Gegenteil, die Erkennbarkeit solcher Zusammenhänge wird ausdrücklich in Abrede gestellt. Trotzdem wird das Vorhandensein solcher Zusammenhänge gefordert, und zwar nur deshalb, weil Unleugbares sonst seinen Sinn verlöre bzw. nicht mehr begreiflich wäre. Setzt man die genannten „Größen" ein, so scheint die Rechnung aufzugehen. Das ist ihr Wert, das sind aber auch ihre Grenzen.

In ähnlicher Einstellung fordert Nicolai Hartmann das Nichtdasein Gottes, um zu retten, was seines Erachtens nicht preisgegeben werden darf, nämlich die Würde des Menschen, die letztlich in der Freiheit besteht. Seine Überlegungen können in Kürze folgendermaßen wiedergegeben werden: Der Mensch ist seiner Grundbestimmung nach „sittliche Person". Das aber kann er nur sein, wenn und insofern er sich in Freiheit entscheidet. Gäbe es einen Gott, so gäbe es auch ein göttliches Vorauswissen. Das göttliche Vorauswissen aber wäre nicht in Einklang zu bringen mit der Freiheit des Menschen. Also muß angenommen oder vorausgesetzt — eben „gefordert" — werden: Es gibt keinen Gott[3]).

Nicht viel anders nimmt sich aufs Letzte gesehen aus, was der französische Existentialist Jean Paul Sartre als Begründung des Atheismus ins Feld zu führen weiß. Seine einschlägigen Überlegungen sind, wie folgt: Der Blick des fremden Ich macht mein Ich zum „Gegenstand", mein Ich als Ich schwindet dahin, mein Ich wird zum „Es", zum unpersönlichen Objekt, ich existiere nicht mehr. Wegen dieses ich-feindlichen Verhältnisses kann es nicht sein, daß Gott ist. Gott wäre mein Feind, mein Tod, mein Untergang[4]).

---

[3]) Vgl. N. Hartmann, *Ethik*[3]. Berlin 1949, 199. Ders., *Teleologisches Denken*. Berlin 1951, 134.

[4]) Vgl. die Ausführungen in J. P. Sartres philosophischem Hauptwerk *L'être et le néant*. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris 1943 (mehrere Neuauflagen). Deutsche Bearbeitung und Übersetzung von J. Streller: *Das Sein und das Nichts*. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg 1952, 192—259.
Klingt das nicht wie bei Nietzsche, wo Zarathustra im Namen der Schaffenden Gott wegdisputieren möchte? Da heißt es: „Aber daß ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde: wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keinen Gott!" Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*. Ein Buch für Alle und Keinen. Hrsg. v. W. Linden, Berlin-Leipzig o. J. [1936], 84.

Es ist kein Zweifel, daß die Frage nach der Vereinbarkeit freier geschöpflicher Entscheidung und sicheren göttlichen Vorauswissens Schwierigkeiten bereitet. Freiheit und sicheres Vorauswissen in Einklang zu bringen, ist ein Anliegen, um das sich christliches Denken seit Jahrhunderten bemüht. Im Streit auf dem Kampffeld der Dogmatik, namentlich zwischen Bañezianismus und Molinismus, ist zu dieser Frage wohl gesagt worden, was sich grundsätzlich zu ihr überhaupt sagen läßt. Die erste Denkrichtung will eine Erklärung bieten. Die zweite begnügt sich mit der Feststellung, daß es sowohl geschöpfliche Freiheit als auch göttliches Vorauswissen tatsächlich gibt, zeigt aber dann, und zwar durch Vernunftgründe, daß das Wie der Vereinbarkeit beider Tatsachen ein Mysterium ist. Letzteres ist keine Ausflucht. Der Erkenntnisweise der endlichen menschlichen Vernunft ist es nicht gegeben, und es kann ihr auch nicht gegeben sein, die Erkenntnisweise des unendlich vollkommenen ewigen Gottes zu ergründen. Die bessere Antwort ist, wenn einsichtig gemacht wird, wo das Mysterium beginnt, und wenn begründet wird, warum und wieso hier mit einem Mysterium zu rechnen ist[5]).

Mit dieser Denkarbeit, die in verschiedener Gestalt längst vorliegt und immer wieder nachvollzogen und teilweise ergänzt wird, ist dem Postulat des Atheismus bei Nicolai Hartmann das Fundament im voraus entzogen.

Was nun Sartre betrifft, so ist mit bestem Willen nicht einzusehen, warum der Blick des fremden Ich mein eigenes Ich in ein „Es" verwandle und damit töte. Daß mein Ich zum Erkenntnisgegenstand des fremden Ich wird, ist doch keine „Feindschaft", sondern die naturgegebene Voraussetzung dafür, daß mein Ich vom fremden Ich erkannt werden könne, die selbstverständliche Subjekt-Objekt-Beziehung, ohne die Erkenntnis gar nicht denkbar ist. Sartre wird doch nicht die alte These jener Idealisten neu auflegen wollen, die im Erkennen eigener Bewußtseinsvorgänge einen Widerspruch zu sehen vorgaben, weil das gleiche Ich Subjekt und Objekt sein müßte. Gegensatz ist nicht immer auch Widerspruch[6]). Ohne den Gegensatz von Subjekt und Objekt ist die unleugbare, allen evidente Tatsache des „Selbstbewußtseins" nicht begreiflich. Aber vielleicht soll bei Sartre lediglich gesagt sein, daß mein Ich nur solange ganz das ist, was es sein soll, wenn es vom fremden Ich nicht ganz durchschaut wird, wenn es also nicht erschöpfend erkannt ist. Als wäre das eigene Ich im Falle solchen erschöpfenden „Gewußtseins" durch das fremde Ich in seinem letzten Geheimnis preisgegeben ... Nun, der geschöpflichen Fremderkenntnis sind schon von Natur aus Grenzen gezogen; und das beruhigt. Aber vor Gott vollständig freigelegt sein, von Gott ganz durchschaut und durchkannt sein, warum soll das Feindschaft, Tod und Untergang sein? Wollen wir nicht auch in dieser Hinsicht „Söhne des Lichts" sein? — So ergibt sich wiederum, daß das Postulat des Atheismus, diesmal wie es Sartre fordert, ein Fundament hat, das diesen Namen nicht verdient.

Kurz vermerkt sei hier noch Martin Heideggers Standpunkt. Als übereilt und im Vorgehen irrig bezeichnet Heidegger die Behauptung, seine „Auslegung des

---

[5]) Näheres darüber kann man in jedem guten Lehrbuch der Theodizee und Dogmatik nachlesen. — Vgl. dazu auch H. Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*. V. Band: Die Weltanschauung der Gegenwart. Würzburg 1949, 518–527. Unter anderem ist da zu lesen (S. 526): „Selbst wenn für den endlichen Menschenverstand eine Aporie stehenbleibt, so ist damit noch nicht die Leugnung eines von einem anderen Gesichtspunkt aus geforderten Tatbestandes berechtigt." Ebd.: „Der Mensch als capax dei kommt bei Hartmann zu kurz."

[6]) Außer dem kontradiktorischen Gegensatz gibt es konträre, privative und relative Gegensätze der Begriffe, konträre, subalterne und subkonträre Gegensätze der Aussagen.

Wesens des Menschen aus dem Bezug dieses Wesens zur Wahrheit des Seins sei Atheismus"[7]). Sein Denken möchte sich aber auch „keineswegs für den Theismus entschieden haben": „Theistisch kann es so wenig sein wie atheistisch. Dies aber nicht auf Grund einer gleichgültigen Haltung, sondern aus der Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind, und zwar durch das, was sich ihm als das Zu-denkende gibt, durch die Wahrheit des Seins. Insofern das Denken sich in seine Aufgabe bescheidet, gibt es im Augenblick des jetzigen Weltgeschickes dem Menschen eine Weisung in die anfängliche Dimension seines geschichtlichen Aufenthaltes. Indem das Denken dergestalt die Wahrheit des Seins sagt, hat es sich dem anvertraut, was wesentlicher ist als alle Werte und jegliches Seiende"[8]). Das Heideggersche Denken möchte also auch kein „Indifferentismus"[9]) bzw. kein Agnostizismus sein, sondern — „im Augenblick des jetzigen Weltgeschickes" — sich nur noch nicht imstande wissen, die Gottesfrage anzugehen.

3. Das Marxsche „politische" Postulat

In einem neuen Buch gibt sich Marcel Reding alle Mühe, glaubhaft zu machen, daß Marxens Materialismus nicht „wesensnotwendig atheistisch" sei[10]). Gemeint sein kann zunächst, daß Marxens Atheismus kein „philosophischer" bzw. „metaphysischer" Standpunkt sei, d. h., daß Marxens Materialismus keine durch stichhaltige philosophische Gründe vertretbare Gottesleugnung miteinschließe, sondern daß letztere nur durch die „neuzeitliche Religionskritik" und den „neuzeitlichen Sozialkampf" bedingt sei[11]). Dann aber auch, daß Marxens Materialismus den Atheismus nicht einmal postuliere — denn wie könnte Reding sonst wünschen, daß wir „das Neue, das uns Marx gebracht hat — etwa die Art seiner historischen und soziologischen Analyse —, zur vollen Entfaltung kommen lassen"?[12])

„Postuliert" wurde dieser Atheismus nur in einem ganz weiten, sozusagen schon uneigentlichen Sinn, insofern nämlich, als Marx und Engels lebenslänglich die Überzeugung Feuerbachs teilten, „daß die Religion politisch schädlich und deshalb zu bekämpfen sei"[13]). Und all das sei im Grunde eine Folge davon gewesen, so entwickelt Reding seine Gedanken, daß die Geistlichkeit als „Nutznießer der alten Ordnung" und im Besitz privilegierter Stellung im Staate zunächst gegen das aufsteigende Bürgertum oftmals zu „theologischen Waffen" griff, „denen, wie zu erwarten war, antitheologische Waffen entgegengesetzt wurden": „So entartete der politische Kampf in einen religiösen, aus der Bekämpfung einer politischen Gruppe entstand der Kampf gegen die Kirche, gegen die Religion und letzten Endes gegen Gott"[14]).

Nach dem früher Gesagten ist es keine Überraschung, wenn sich feststellen läßt, daß Marxens Atheismus kein „philosophischer" oder „metaphysischer" ist. Aber in wel-

---

[7]) M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit.* Mit einem Brief über den „Humanismus". Bern 1954 (2. Aufl.), 101.
[8]) M. Heidegger, ebd. 103.
[9]) M. Heidegger, ebd. 102.
[10]) M. Reding, *Der politische Atheismus.* Graz–Wien–Köln 1957, 349. Eine eingehende Besprechung in dieser Zeitschrift folgt.
[11]) M. Reding, ebd. 350 und 351.
[12]) M. Reding, ebd. 354.
[13]) M. Reding, ebd. 34.
[14]) M. Reding, edb. 25.

chem Sinn? Für den Kenner der Gottesfrage in der Philosophie ist nicht zu erwarten gewesen, daß Marx mit sachlich einwandfreien Beweisen den Atheismus hätte theoretisch-dogmatisch einsichtig machen können. Es bleibt freilich ein gewaltiger Unterschied, zu sehen, daß stichhaltige Beweise für einen Atheismus tatsächlich nicht vorliegen, und nachzuweisen, daß die von Marx vertretenen Auffassungen auch nicht notwendig zu einem Atheismus führen. Letzteres möchte Reding wahrhaben, aber überzeugend nachgewiesen hat er es nicht. Bedenken erregt zumal die Art, wie Reding die Behandlung seines Themas angeht. Im Grunde so, daß er sein Anliegen in eine Perspektive rückt, die uns die richtige Sicht auf die Problematik des Marxschen „politischen Atheismus" eher verwehrt als ermoglicht. Es ist irreführend, wenn die Darstellung so erfolgt, als wäre Marxens Materialismus, auf den sich doch alle Formen der heutigen kommunistischen und sozialistischen Parteien und Regierungen hinter dem Eisernen Vorhang nach wie vor berufen, religiös gesehen harmlos, also nur ein Mißverständnis, das mit gutem Willen aus dem Weg geräumt werden kann. Zweierlei ist dabei zu beachten. Zunächst das einschlußweise gegebene falsche Zugeständnis, wonach die christliche Philosophie von sich aus nicht imstande gewesen wäre, das von Marx aufgeworfene Problem einer gerechten Sozialordnung zu lösen. Zumindest das Geständnis, daß die von christlichem Denken ausgehenden Ansätze grundsätzlich ein Versagen zur Folge hatten, und zwar in dem Sinn, daß diesem Denken in der heutigen Lage von Reding nur noch die Rolle der „Weiterentwicklung Marxscher Gedanken" zuerkannt wird[15]). Und zu beachten bleibt weiter die Aufforderung, bei Marx alles „geschichtlich" zu sehen — und, natürlich, zu entschuldigen[16]). Die Verkennung des Marxschen Materialismus sei gegeben, „weil man einmal die politische Seite des Atheismus ... übersieht, und zweitens, weil man vergißt, daß die verschiedenen Sozialismen, der Marxismus eingeschlossen, nicht nur Lehrsysteme, sondern eben reale geschichtliche Bewegungen sind"[17]). Nun gut. Aber warum soll diese Geschichtlichkeit jetzt gerade nur noch oder doch vorwiegend und ausschlaggebend mit den Methoden des Lehrsystems aufgefangen werden? Sind das nicht ungleiche Waffen im Dienste der Wahrheit? Und erweckt eine solche Haltung nicht den Eindruck, der so leidenschaftlich vorgetriebene Atheismus sei im ganzen Streit psychologisch zwar nur ein mit „viel gutem Willen auf beiden Seiten"[18]) zu beseitigendes Mißverständnis, aber schließlich eben doch nur ein Mißverständnis, wissenschaftlich gesehen also eine „quantité négligeable"? „Geschichtliches" kann und soll lehrhaft erhellt werden, das stimmt; es muß aber doch auch „geschichtlich" beantwortet werden. Und da fragt es sich, ob Redings Buch „geschichtlich" noch der Wahrheit dient oder — freilich ungewollt — schon der vom Hl. Vater gebrandmarkten „Vernebelungspolitik" Vorschub leistet[19]).

Warum, so dürfen wir in diesem Zusammenhang fragen, fühlen sich führende Männer der Atomforschung heute in ihrem Gewissen beunruhigt? Wohl nicht darum, weil es ihnen gelungen ist, Zusammenhänge herauszustellen, die lehrhaft-wissenschaftlich gesehen eine ungeahnte Bereicherung menschlichen Wissens bedeu-

[15]) M. Reding, ebd. 355.
[16]) Vgl. M. Reding, ebd. 208.
[17]) M. Reding, ebd. 236.
[18]) M. Reding, ebd. 356.
[19]) Vgl. die Weihnachtsbotschaft Pius' XII. vom 23. Dezember 1956. Vgl. dazu auch den Bericht der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 25. September 1956 (Nr. 224): „Bischöfe durch Gespräche befreien".

ten. Sondern darum, weil die „Geschichtlichkeit" dieses Wissens die Menschheit vor einen Abgrund stellt. So meldet sich bei den verantwortlichen Wissenschaftlern ein Ethos im Wunsche, die Forschung hätte weniger Fortschritte gemacht oder sie hätte ihre Ergebnisse wenigstens nicht „veröffentlicht". Ob aber diese verantwortlichen Wissenschaftler der guten Sache dienen, wenn sie jetzt, nach dem, was schon geschehen ist oder zum Teil noch im Gange ist, also jetzt, wo alles „geschichtlich" im Flusse ist, Erkärungen veröffentlichen, die in der gegebenen Lage nicht nüchtern lehrhaft-systematisch beurteilt, sondern vom politischen Gegner mit aller Leidenschaft „geschichtlich" ausgeschlachtet werden, das bleibt eine weitere Frage, die manches zu bedenken gibt. Man darf wohl annehmen, daß die achtzehn Unterzeichner der „Göttinger Erklärung" bei weitem nicht mit jenem politischen Echo gerechnet hatten, das ihr Manifest konkret gefunden hat bzw. daß sie sich das erhoffte politische Echo anders vorgestellt hatten. Nun, so kommt es, wenn man mit „Geschichtlichem" nicht-geschichtlich verfährt ...

Auch auf dem Gebiet des Biologischen sind Forschungen im Gange, die Ergebnisse andeuten, vor denen man Angst haben muß, vielleit mehr als vor den Erkenntnissen der Atomforschung. Warum Angst haben? Nicht weil die Wahrheit in ihrer lehrhaft-systematischen Erhellung zu fürchten wäre; als Bereicherung des Wissens kann die Erhellung der Wahrheit nur begrüßt werden. Sondern weil das „Geschichtliche" einer solchen Erkenntnis die Wahrheit selbst zum Instrument der Verzerrung und Vernichtung machen kann ... Vor einigen Jahren, in einer unglaublich ernsten Zeit, um dies zur weiteren Veranschaulichung des Gesagten einzuschalten, gehörte im Westen das Buch *Don Camillo und Peppone* zur gesuchten Unterhaltungsliteratur[20]). Wir wissen oder müßten wissen, was sich damals in einem Teil der Welt alles abgespielt hat. Und ausgerechnet zu dieser Zeit verbreitete man im Westen in spaßiger Verharmlosung die genannte literarische „Zeichnung", die vielen die Wachsamkeit nahm ...

So kann also gerade das der Wahrheit dienende wissenschaftliche Ethos Zurückhaltung und Schweigen auferlegen, und zwar nicht um die Wahrheit zu verschweigen, sondern lediglich, um zu verhindern, und zwar „geschichtlich" zu verhindern, daß die halbe Wahrheit als die ganze Wahrheit genommen wird. So gesehen, wäre es besser, wenn Redings Buch *Der politische Atheismus* wenigstens jetzt und in der gegebenen Gestalt nicht erschienen wäre. Dies klar auszusprechen, ist mir ein dringendes Anliegen.

Die Kritiker, von denen Reding Belehrung anzunehmen bereit ist, müssen „wenigstens hundert Seiten in Marx selber gelesen haben"; das ist gewiß keine Überforderung. Im übrigen will Reding auch seinen Lesern sehr entgegenkommen: er gibt sogar „den Rezensenten, die keine Zeit finden sollten, das Buch zu lesen, ... ein kurzes Stichwort für literarische Simplifizierungen mit auf den Weg"[21]). Um seine theoretischen Ausführungen empirisch zu unterbauen und mit mehr Nachdruck empfehlen zu können, hat Reding die Strapazen einer Moskaureise auf sich genommen, wenn auch nur für einen kurzen Aufenthalt von einigen Tagen, auf Einladung (!), als Gast und mit ausländischem Reisepaß. Wer gegen den eigenen Wil-

---

[20]) Giovanni Quareschi, *Don Camillo und Peppone.* Übertr. v. Alfons Dalma. Salzburg 1950. Bis 1954 erschienen 41 Auflagen (410 000 Exemplare!) der deutschen Übersetzung. Ich weiß aus dem Gespräch mit dem inzwischen verstorbenen Verleger Otto Müller, daß sich Übersetzer und Verleger des hier angefochtenen Umstandes nicht bewußt waren.

[21]) M. Reding, *Der politische Atheismus*, 14.

len, lediglich infolge der Verhältnisse mit aller Aussichtslosigkeit und Hoffnungslosigkeit in die „neue" Welt hineingebunden ist und die rauhe Wirklichkeit an sich und seiner Familie täglich erfährt, dem fehlt freilich der Blick, den Reding jetzt hat...

Reding will sich bemüht haben, „zu zeigen, daß die marxistische Ideologielehre in einem für Kunst, Recht, Moral und Religion positiven Sinne ergänzt und weiterentwickelt zu werden verlangt" [22]). Zu gleicher Zeit verkündet der frühere, jetzt in Ungnade gefallene Chefideologe des Kommunismus in Jugoslawien, Milovan Djilas, mit aller Deutlichkeit: „Jedenfalls ist der Marxismus zu einer Theorie geworden, deren Definition ausschließlich Sache der Parteimitglieder ist. Es gibt heutzutage keinen anderen Marxismus oder Kommunismus, und die Entwicklung eines neuen Typs ist kaum denkbar" [23]). Daß dem so ist, liegt wohl im System selbst.

4. Wissenschaftlicher Indeterminismus und philosophische Gottesfrage

Zu erörtern bleibt, ob und inwiefern die geschichtlichen Formen des Materialismus, soweit sie sich auf Erkenntnisse von der Materie bezogen haben und unter dem Namen „wissenschaftlicher Determinismus" bekannt sind, einen Atheismus begründet, postuliert oder wie immer nahegelegt haben. Wir dürfen uns darüber noch manchen quellenkritischen Aufschluß erhoffen. Zur grundsätzlichen Sicht, nach der hier zu trachten ist, um das Eigentliche in den Blick zu bekommen und im Blick zu behalten, dürfte im Vorausgehenden das Wichtigste gesagt sein. Hier sei nur noch einem Hinweis Raum gegeben, um zu zeigen, welche Vorsicht geboten ist.

In einem Vortrag der diesjährigen Salzburger Hochschulwochen hat Pascual Jordan betont, die tiefste und wunderbarste Erkenntnis, zu der die moderne Physik geführt hat, sei das sichere Wissen um das Nichtvorhandensein einer objektiven lückenlosen Determinierung. (Wir wissen, man spricht darum von einem „wissenschaftlichen Indeterminismus".) Dadurch sei Lamettries These von *L'homme machine* (um die These mit dem Titel des Werkes zu kennzeichnen) naturwissenschaftlich widerlegt. Und die Folgen dieser Erkenntnis für die Beziehung von Naturwissenschaft und Glaube? Zwar sei nichts für den Glauben gesagt, doch sei jener mächtige Motor abgeschaltet, der durch zwei Jahrhunderte die Bewegung zur Irreligiosität angetrieben hat. Und — so hieß es dem Sinn nach weiter in der Anwendung — damit sei auch dem dialektischen Materialismus das empirische Fundament für die Verfechtung seiner Glaubenslosigkeit und Gottlosigkeit entzogen.

Indes, um nur kurz auf den wesentlichen Punkt aufmerksam zu machen, der dialektische Materialismus ist bemüht, gerade die Grundthese des „wissenschaftlichen Indeterminismus" für sich in Anspruch zu nehmen. Er begrüßt schon das Wort vom Quantensprung, weil es ihm die von ihm so leidenschaftlich verfochtene Behauptung vom Umschlagen der Quantität in Qualität plausibel macht. Und die Unbestimmtheitsrelation, und zwar als das Fehlen der objektiven lückenlosen Determinierung, nimmt er als willkommene Handhabe dafür in Anspruch, den Wun-

[22]) M. Reding, ebd. 14.

[23]) Nach der ersten deutschsprachigen Veröffentlichung ausgewählter Kapitel der Schrift *Die neue Klasse*, Eine Analyse des kommunistischen Systems. (In: Salzburger Nachrichten vom 12. September 1957, Nr. 212.)

derbegriff auszuschalten. Es sei überhaupt überflüssig geworden, eine „höhere" Ursache anzurufen. Nicht der Eingriff einer solchen Ursache gebe uns die letzte Antwort, sondern es bleibe beim „unbestimmten", kausal undurchsichtigen, nur statistisch faßbaren Spiel der Natur. Es entspricht durchaus der Grundhaltung des dialektischen Materialismus, wenn er die vorhin genannte Erkenntnis der modernen Physik als Bestätigung dafür in Anspruch zu nehmen bemüht ist, daß nicht eine transzendente Ursache angerufen werden müsse, um Immanentes zu erhellen, da letzteres naturgemäß „unbestimmt" und „undurchsichtig", eben „undeterminiert" sei.

Es gehört nicht hierher, zu prüfen, ob die Überlegungen des dialektischen Materialismus im beschriebenen Zusammenhang Antwort und Lösung sind. Worauf es ankommt, ist die Feststellung, daß sie es s e i n w o l l e n, und überdies der Umstand, daß die Überlegungen des dialektischen Materialismus e i n d r u c k s v o l l e r sind als die des längst überholten metaphysischen Materialismus. Man wird sich also mit der Frage nach dem Verhältnis des wissenschaftlichen Indeterminismus zum philosophischen Gottesproblem, namentlich im Hinblick auf die vom dialektischen Materialismus bezogene Stellung noch näher beschäftigen müssen.

Ein Hinweis auf die Hauptschwierigkeit, der man hier begegnen wird, dürfte von Nutzen sein. — Der theoretische Physiker macht gelegentlich im Namen der Physik Aussagen, die philosophische Geltung beanspruchen, bezüglich welcher man sich mit Recht fragt, ob sie noch Physik oder schon Metaphysik sind. Es kann sich sehr leicht um eine Grenzüberschreitung des Physikers handeln. Wo die Methode gewahrt ist, ist die theoretische Physik „positivistisch" im guten Sinne des Wortes, so daß sie sich für die philosophische Fragestellung als unzuständig betrachtet. Weniger richtig nennt man diese Einstellung auch „Agnostizismus", was aber nur den Sinn haben kann, daß der theoretische Physiker von sich aus nicht wissen kann, wie die philosophische Antwort letztlich lautet. Indes, eine solche Antwort grundsätzlich fordern und für sie offen bleiben, d. h., die vom theoretischen Physiker erarbeiteten Ergebnisse an die Philosophie als Metaphysik weiterreichen oder sie in „philosophisch-metaphysischer" Instanz weiterverfolgen, das ist und bleibt der einzig gangbare Weg.

Der Wandel in der Auffassung vom menschlichen Wissen Christi bei Thomas v. Aquin und seine bleibende Bedeutung für die Frage nach den Prinzipien der Problemlösung[1)]

Von Leo Scheffczyk, Königstein/Ts.

Die Frage nach dem menschlichen Wissen Christi gehört zu den schwierigsten, aber auch reizvollsten Gegenständen der spekulativen Theologie. Davon zeugt allein schon die Tatsache, daß dieses Thema seit den christologischen Kämpfen des 5. Jahrhunderts nicht mehr abgeklungen ist und heute wieder neue Aktualität gewonnen hat[2)]. Die Gegenwartsbedeutung dieser Fragestellung ist in neuerer Zeit auch vom kirchlichen Lehramt wenigstens indirekt anerkannt worden, so wenn die Enzyklika „Sempiternus rex" zur 15. Zentenarfeier des Konzils von Chalkedon erklärt, daß „einer eingehenden psychologischen Erforschung der Menschheit Christi nichts im Wege"[3)] stünde. In dieser Aussage ist zugleich die Richtung angedeutet, in der sich das heutige Fragen nach dem menschlichen Wissen Christi bewegt. Es ist nicht eigentlich das Interesse an der Spekulation als solcher, das die Fragestellung hervortreibt, sondern vielmehr das Bestreben einer mehr empirisch gerichteten Geistigkeit, das menschliche Seelenleben Christi in etwa zu verstehen und es den psychologischen Kategorien nicht gänzlich zu entziehen[4)]; denn sonst droht die Gefahr einer doketischen oder monophysitischen Auflösung der Menschheit Christi.

Wenn somit auch die Problemgestalt gegenüber der Vergangenheit eine gewisse Wandlung erfahren hat, insofern heute das psychologische Interesse über das rein spekulative dominiert, so darf die Theologie doch bei ihrem neuerlichen Bemühen

[1)] Dieser Aufsatz stellt die erweiterte Form der Probevorlesung dar, die der Verf. zum Abschluß des Habilitationsverfahrens am 14. Februar 1957 vor der Hohen Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München hielt.

[2)] Den Beweis dafür liefert eine Reihe von neueren Untersuchungen wie die von E. Gutwenger S.J., *Das menschliche Wissen des irdischen Christus*, in: ZkTh 76 (1954) 170–186; J. Ternus S.J., *Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu.* Problemgeschichtlich systematische Untersuchung. Das Konzil von Chalkedon, hrsg. von A. Grillmeier S.J. u. H. Bacht S.J. (Würzburg 154) III, 81–237, wo die Frage allerdings nur als Teil eines größeren Zusammenhanges erscheint (vgl. S. 110–117); B. Leeming, *The Human Knowledge of Christ*, in: The Irish Theological Quarterly 19 (1952) 135–147; 235–253; A. Durand S.J., *La science du Christ*, in: Nouv. Revue théologique 71 (1949) 479–503; G. de Gier, *La science infuse du Christ d'après S. Thomas d'Aquin*, Tilburg 1941. An älteren Darstellungen wären zu nennen: I. Backes, *Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin und die griechischen Kirchenväter* (Forschungen zur Christl. Literatur- u. Dogmengeschichte, hrsg. v. A. Ehrhard u. J. P. Kirsch XVII 3./4. Heft) Paderborn 1931, 255–261; A. Caron O.M.I., *La science du Christ dans S. Augustin et S. Thomas*, in: Angelicum 7 (1930) 487–514; ders., *Evolution de la doctrine de la science du Christ dans S. Augustin et S. Thomas*, in: Revue de l'Université d'Ottawa 1 (1931) 84–107.

[3)] Zitiert nach A. Rohrbasser, *Heilslehre der Kirche*, Nr. 33, S. 34.

[4)] Diese gegenüber der Vergangenheit geänderte Blickrichtung stellt auch J. Ternus S.J., a.a.O., 85ff. heraus.

um diese Frage die Ergebnisse der Vergangenheit und der theologiegeschichtlichen Tradition nicht gänzlich außer acht lassen; denn es gibt in der Theologie, die auf dem Fundament des allzeit gleichen Glaubens steht, von vornherein eine viel größere Kontinuität der Probleme als in anderen Geisteswissenschaften. Wenn das aber zutrifft, dann kann die Beachtung der verschiedenen Problemlösungen in der Vergangenheit den Blick für den bleibenden Problemgehalt einer Frage schärfen und den neu zu unternehmenden Lösungsversuch um die Erfahrungen der Vergangenheit bereichern.

Eine solche Nutzbarmachung der Überlieferung für die gegenwärtige Problemstellung verspricht dann besonders ertragreich zu werden, wenn man bei den großen Meistern der Theologie in die Schule geht. Unter ihnen nimmt Thomas v. Aquin eine so bedeutsame Stellung ein, daß er eigentlich in jeder theologischen Frage gehört zu werden verdient. Aber in der Frage nach dem menschlichen Wissen Christi gebührt ihm doppelte Beachtung. Er hat nämlich in dieser Lehre eine nicht unbedeutende Entwicklung durchgemacht. Wenn man bedenkt, daß der Aquinate im Gegensatz etwa zu Augustinus in seinem System von Anfang an eine viel größere Ausgeglichenheit zeigt, dann wird man den Fragen, in denen er nachweislich seine Auffassung wandelte, von vornherein besondere Aufmerksamkeit schenken. Man kann nämlich einem solchen Denker nicht einfach unterstellen, daß er seine Ansichten auf Grund gewöhnlicher Irrtümer, wie sie jedem begegnen können, hätte ändern müssen. Gerade von Thomas hat man einmal gesagt, daß er auch in seinen Irrtümern noch Größe bewiesen hätte. Die Vermutung spricht deshalb von vornherein dafür, daß an solchen Lehrpunkten, an denen bei ihm eine Entwicklung feststellbar ist, die besonders dornige Problematik und die Hintergründigkeit des Gegenstandes auch ihm nur eine langsame Klärung ermöglichten. Dann aber kann der Nachweis, w i e Thomas dieser Problematik allmählich Herr wurde und welche Motive diesen fortschreitenden Klärungsprozeß bestimmten, für die Erkenntnis des tieferen Problemzusammenhanges von bleibender Bedeutung sein.

Bevor man jedoch aus einer solchen geistigen Entwicklung Schlüsse zieht, müssen zunächst

I. die Tatsache und die Etappen dieser Entwicklung

positiv nachgewiesen werden.

Der doctor communis hat sich an vier Stellen seines Gesamtwerkes ausführlicher mit der Frage nach dem menschlichen Wissen Christi befaßt.

1) In seinem ersten theologischen Werk, dem Sentenzenkommentar, an dem er während seines ersten Pariser Lehraufenthaltes vom Jahre 1252 bis 1257 arbeitete, tritt das Problem noch sichtlich in dem von *Petrus Lombardus*[5]) geschaffenen, wenn auch von Thomas schon erweiterten Rahmen auf[6]). Von der Zwei-Naturenlehre ausgehend, fordert Thomas, daß Christus als Mensch auch eine scientia creata oder cog-

[5]) Libri IV sententiarum, 1.3 d. 13 u. 14.

[6]) Die Erweiterung wird, abgesehen von dem größeren Umfang und der Eindringungstiefe der Problembehandlung, vor allem daran ersichtlich, daß der Aquinate die vom Lombarden zu Grunde gelegte Zweiteilung der „gemina sapientia" in die „sapientia non creata" und die „creata et per gratiam ei collata" nicht mehr übernimmt, sondern an ihre Stelle die differenziertere Dreiteilung setzt. So heißt es im S.K. 1.3 d. 14 q. 1 a. 1 qa. 5 corp. art.: „Et sic habemus tres scientias Christi. Una est divina ... Alia qua cognoscit res in Verbo et Verbum ipsum ... Alia qua cognoscit res in propria natura ..."

nitio humana besessen haben müsse[7]). Er erweiteret diese Aussage bald dahingehend, daß er erklärt: dieses kreatürliche Erkennen sei bei Christus in zwei Formen aufgetreten, nämlich als „cognitio rerum in Verbo", die zusammen mit der visio beata gegeben ist, und zum anderen als „cognitio rerum in propria natura", worunter jene Erkenntnisart verstanden ist, in der die Dinge ohne das Medium des göttlichen „Wortes" durch geschaffene Erkenntnisbilder geistig erfaßt werden[8]). Auf die naheliegende Frage, warum Christus die Außendinge auf doppelte Weise erkannte, gibt Thomas zunächst zur Antwort: Die Erkenntnis der Engel umfasse auch diese beiden Arten, nämlich die von Augustinus[9]) so genannte cognitio matutina, die identisch ist mit der visio beata und der scientia comprehensoris, und die cognitio vespertina, die abendliche Erkenntnis der Dinge in deren eigener Natur. Nun ist aber die „anima Christi perfectior in cognoscendo quam aliquis angelus. Ergo et ipsa habet duas cognitiones"[10]). Im Hauptteil des Artikels ergänzt er diesen Beweis durch den Gedanken, daß der intellectus possibilis Christi nicht habe unvollendet bleiben können, was dann der Fall gewesen wäre, wenn er nicht durch geschöpfliche Erkenntnisbilder informiert worden wäre. Thomas bestimmt also hier offensichtlich die Art und die Qualität des menschlichen Wissens Christi nach dem Grundsatz der größtmöglichen Vollkommenheit und mit dem Blick auf die höhere Schöpfungsordnung der Engel.

In Konsequenz dieser Grundeinstellung löst er auch die Frage, wie Christus in den Besitz der für die cognitio vespertina, das ist die cognitio rerum in propria natura, notwendigen Erkenntnisbilder kam. Das geschah in derselben Weise wie bei den Engeln, nämlich durch von Gott direkt *eingegossene* Ideen. Die natürliche Erkenntnis Christi kommt somit nicht auf rein natürlichem Wege zustande, sondern durch eingegossene Ideen. Darüber sagt Thomas ausdrücklich: „Christus non habebat acceptam a sensibus scientiam, sed infusam"[11]). Er lehnt damit im S. K. das dem Menschen eigentlich konnaturale Wissen der scientia aquisita ab.

Von der scientia infusa Christi aber erklärt Thomas, daß sie wegen der höheren Gnadenfülle des Gottmenschen der Wissenschaft der Engel an Klarheit und Umfang hat überlegen sein müssen. Sie konnte ihm ferner nur in der vollkommensten Weise zukommen, d. h., er konnte darin keine Fortschritte mehr machen und sie gegenständlich erweitern, „quia omnia scivit a primo instanti suae conceptionis, quae ad hanc scientiam pertinent"[12]). Er erkannte mit diesem kreatürlichen Wissen zwar nicht alles schlechthin, aber doch alles, was überhaupt „per rationem naturalem" erkannt werden könne[13]).

Um dieses so vollkommene und sogar den Engeln überlegene kreatürliche Erkenntnisleben Christi seiner menschlichen Eigenart nicht gänzlich zu entkleiden, räumt Thomas jedoch ein, daß Christus dieses Wissen auch schlußfolgernd und vergleichend

[7]) D. 14 q. 1 a. 1 qa. 1 corp. art.: „Unde cum scientia pertineat ad naturam humanam, oportet in Christo ponere duas scientias, unam creatam, et aliam increatam."
[8]) Ebda. q. 1 a. 1 qa. 5 ct. 2.
[9]) Den Einfluß Augustins auf die Lehre des hl. Thomas vom menschlichen Wissen Christi hat A. Caron O.M.I., a.a.O., 488f., 500, 506, 508, 514 aufgezeigt, ohne aber die Entwicklungstendenz bei Thomas zu berücksichtigen. In dem Aufsatz desselben Verf. zur Frage der Evolution de la doctrine de la science du Christ dans S. Augustin et S. Thomas, in: Revue de l'Université d'Ottawa 1 (1931) 84–107 wird für Thomas nur die Summa theologica herangezogen.
[10]) Ebda., q. 1 a. 1 qa. 5 ct. 1.
[11]) D. 18 q. 1 a. 3 qa. 1 ad. 5.
[12]) D. 14 q. 1 a. 3 qa. 2 u. qa. 5 corp. art.
[13]) Ebda., q. 1 a. 3 qa. 1 corp. art.

betätigen konnte. Es war also für ihn eine sogenannte „scientia collativa“ [14]). Allerdings war das kein Schlußfolgern vom Bekannten auf das Unbekannte zum Zwecke der Wissenbereicherung, wie es der menschlichen Vernunft allgemein eignet und von ihr getätigt wird, sondern nur die *Anwendung* des vorhandenen, eingegossenen Wissens für einen bestimmten Fall [15]); denn einen Wissensfortschritt nimmt Thomas nicht an nach dem Grundsatz: „Perfecti non est proficere“ [16]). In ähnlicher Weise sucht Thomas auch dem Sinnenleben Christi seine Bedeutung zu erhalten, das ja beim Menschen das Einfallstor für die geistigen Erkenntnisse darstellt. Auch Christus besaß seine Sinne nicht vergeblich und vollzog so auch die conversio ad phantasmata. Aber er abstrahierte daraus keine *neuen* Erkenntnisbilder, sondern *übertrug* die eingegossenen Ideen nur auf die Phantasiebilder. Dadurch ergänzte er die geistige Erkenntnis nach der Seite des Sinnlichen hin und gewann eine gewisse „certitudo experimentalis“ [17]), wie sie sich ähnlich bei einem Menschen einstellt, der sein intellektuelles Wissen durch die sinnliche Anschauung bestätigt findet.

2) Auf den im S. K. entwickelten Grundsätzen baut auch die Antwort auf, die Thomas bald danach in den zwischen 1256 und 1259 gearbeiteten quaestiones disputatae de veritate q. 20 a. 3 auf die gleiche Frage gegeben hat. Auch hier begründet der Aquinate das doppelte menschliche Wissen Christi zunächst mit dem Argument: „Christus fuit angelis perfectior . . .“ [18]).

Ebenso erscheint die Begründung für die Annahme der scientia infusa wieder, die besagt, daß die eingegossenen Erkenntnisbilder für den intellectus possibilis notwendig wären, weil er nur so seine Vollkommenheit erlangen könne. Diese Beweisführung zeigt, daß Thomas auch hier noch nicht daran denkt, dem aufnehmenden Verstand die Erkenntnisbilder durch die Tätigkeit des intellectus agens zukommen zu lassen. Der Erkenntnisvorgang gleicht immer noch mehr dem der Engel oder der leibfreien Seele als dem des sinnlich-geistigen Menschen. Und doch ist zu erkennen, daß sich Thomas bei der Lösung der eingangs vorgebrachten Objektionen mit einem neuen Interesse darum bemüht, die engelgleiche Erkenntnis Christi, „quo angelis conformabatur“ [19]) von einer anderen Erkenntnisweise abzuheben, die dem Menschen Christus als solchem zukomme. Er erklärt, daß Christus zwar als „comprehensor“ eine den Engeln gleiche Erkenntnis besessen haben müsse. Aber er fügt hinzu, daß Christus auch „viator“ war und als solcher einen „alius modus considerandi“ [20]) brauchte. Als dieser zweite modus wird die conversio ad phantasmata angesehen. Das ist in der Sache nichts Neues gegenüber dem S. K. Neu ist aber, daß hier die conversio ad phantasmata als selbständiger Erkenntnismodus der engelgleichen Erkenntnisweise gegenübergestellt und nicht mehr nur als ein Annex der scientia in-

---

[14]) Ebda., q. 1 a. 3 qa. 3 ct. 1 u. 2.

[15]) Ebda., q. 1 a. 3 qa. 3 corp. art.: „. . . est duplex collatio: Una qua homo procedit ex notis ad inquisitionem ignoti; et talis collatio non fuit in Christo. Alia secundum quam homo ea quae habitu tenet, in actum ducens, ex principiis considerat conclusiones sicut ex causis effectus; et sic collativa scientia fuit in Christo“.

[16]) Ebda., q. 1 a. 3 qa. 5 ct. 2.

[17]) Ebda., q. 1 a. 3 qa. 5 corp. art.: „Et talis certitudo acquiritur alicui, etiam quantumcumque per certissimam demonstrationem aliquid sciat, quando videt sensibiliter quod prius non viderat — unde anima delectatur in visis etiam quae scivit — et haec vocatur certitudo experimentalis.“ Vgl. hierzu auch G. de Gier, a. a. O., 116 ff.

[18]) De veritate q. 20 a. 3 ct. 1.

[19]) Ebda., q. 20 a. 3 ad 1.

[20]) Ebda., q. 20 a. 3 ad 1.

fusa behandelt wird. Darin drückt sich eine stärkere Berücksichtigung der Belange der Menschennatur als solcher aus. Und auch der in diesem Zusammenhang gebrauchte Begriff des viator, der im S. K. nur beiläufig in einer Objektion auftauchte[21]), ist hier von Bedeutung; denn mit ihm wird die Menschennatur Christi aus der abstrakt-metaphysischen Sicht, in der sie im S. K. durchgängig stand, herausgehoben und einer konkret-geschichtlichen Betrachtungsweise unterworfen. Damit hängt es gewiß auch zusammen, daß Thomas in de veritate schon geneigt ist, der scientia creata in Christus eine Entwicklungsmöglichkeit zuzugestehen. Er sagt nämlich im Hinblick auf Lk. 2, 52: „Constat . . . quod non secundum sapientiam increatam proficere poterat" [22]). Das heißt doch aber, daß ein Fortschritt in der scientia creata nicht mehr wie im S. K. ausgeschlossen wird. So darf man sagen, daß sich in de veritate im ganzen eine stärkere Berücksichtigung der konkreten Menschennatur und ihrer arteigenen Erfordernisse hinsichtlich des Erkenntnislebens Christi bemerkbar macht, auch wenn die Unterschiede nur in Nuancen liegen und eindeutige Folgerungen noch nicht gezogen werden.

Das geschieht erst in der dritten Stellungnahme zu diesem Problem, wo Thomas 3) in dem zwischen 1265 und 1267[23]) entstandenen Compendium theologiae ad Reginaldum zunächst den zwei bekannten menschlichen Wissensformen Christi eine neue hinzufügt, nämlich die cognitio experimentalis, „wie sie sonst auch alle übrigen Menschen besitzen, insofern Christus nämlich auf dem Wege der Sinneswahrnehmung Kenntnisse erhielt, wie dies der menschlichen Natur zukommt" [24]). Man darf behaupten, daß Thomas hier zu einer entscheidenden Konsequenz vorstößt, die sich zehn Jahre zuvor nur ankündigte. Die Menschennatur Christi wird erst hier in ihr vollstes Recht gesetzt, insofern ihr das eigentlich konnaturale geistige Erkennen aus der Sinneswahrnehmung heraus zugebilligt wird. Es handelt sich dabei aber nicht um eine Wiederholung dessen, was Thomas schon im S. K. über die certitudo experimentalis sagte, die Christus gewann, wenn er sich den Phantasiebildern zuwandte. Dort sollte damit nur erklärt werden, daß Christus die Möglichkeit hatte, auch seine Sinne zu gebrauchen und diese ganze geschöpfliche Anlage in ihm nicht leer lief. Der Gebrauch der Sinne wurde dabei nur im Zusammenhang mit der scientia infusa gesehen und zu ihrer Ergänzung herangezogen. Es war das keine selbständige Wissensart neben der scientia infusa, sondern nur eine besondere Art ihrer Anwendung. Hier dagegen wird die durch die Sinne gewonnene Erkenntnis zu einem selbständigen Rang neben der scientia gloriae und der scientia infusa erhoben und sogar an die erste Stelle aller natürlichen Erkenntnisformen der Seele Christi gesetzt.

Thomas tut aber noch etwas weiteres, um den typisch menschlichen Charakter dieser Erfahrungskenntnis zu unterstreichen. Er nimmt nämlich für diese cognitio experimentalis auch einen Fortschritt an und sagt, „daß Christus die sinnenfälligen Dinge im Laufe der Zeit mehr und mehr auf dem Wege der Erfahrung durch Betätigung der Sinne kennen lernte" [25]). Allerdings ist er sich hier noch nicht ganz klar, ob dieses Fortschreiten, von dem Lk 2, 52 spricht, nicht auch als bloße Offenbarung des

[21]) D. 14 q. 1 a. 1 qa. 5 obj. 3.

[22]) De veritate q. 20 a. 1 ct. 1.

[23]) Diese Datierung nach A. Walz O.P., *Thomas v. Aquin.* Lebensgang u. Lebenswerk des Fürsten der Scholastik, Basel 1953, 84.

[24]) Compendium theologiae c. 216: „Una quidem experimentalis, sicut aliis hominibus, inquantum aliqua per sensus cognovit, ut competit humanae naturae."

[25]) Ebda., c. 216: „Sed manifestum est, quod res sensibiles per temporis successionem magis ac magis sensibus corporis experiendo cognovit: et ideo solum ad cognitionem experimentalem Christus potuit proficere . . ."

inneren Wissens nach außen verstanden werden könne, so daß der Fortschritt dann doch nur ein scheinbarer gewesen wäre[26]).

4) Aber auch diese Unklarheit wird behoben in der letzten und umfassendsten Stellungnahme zu dem Problem des menschlichen Wissens Christi, die sich in der Summa theologica findet. Hier erklärt sich Thomas noch viel eindeutiger über das Erfahrungswissen Christi. Beachtlich ist dabei schon in der Terminologie die Bezeichnung scientia acquisita für das Erfahrungswissen, die den Vorzug erhält vor dem terminus cognitio experimentalis. Denn der Begriff scientia acquisita (erworbenes Wissen) drückt etwas aus, was in der Bezeichnung cognitio experimentalis nicht unbedingt enthalten ist. Er enthält nämlich die Wahrheit, daß Christus aus den Phantasiebildern neue Begriffe und Ideen der Dinge abstrahierte und seinem Wissensschatz hinzuerwarb. Dagegen könnte das Erfahrungswissen auch nur ein solches sein, das durch Verbindung eines schon vorhandenen Wissenshabitus mit der Sinnestätigkeit zustande kommt. Dabei wird aber nichts erworben, sondern das habituelle Wissen nur actu angewandt. Dieser Auffassung will nun Thomas gerade entgegenarbeiten; denn sie würde ihn auf die Position des S. K. zurückwerfen, wo ja auch zugegeben ist, daß Christus durch die Anwendung der eingegossenen Erkenntnisbilder auf die Sinnenwelt eine gewisse certitudo experimentalis hinzugewann. Schon im Compendium deutet Thomas an, daß ihm das nicht mehr genügt. In der Summa erklärt er aber ausdrücklich unter Preisgabe seiner früheren Meinung: „Man muß also daran festhalten, daß es in Christus erworbenes Wissen gibt, obgleich ich anderen Orts anders geschrieben habe. Und dieses Wissen ist wesentlich menschliches Wissen, sowohl dem aufnehmenden Subjekt wie auch der Wirkursache nach“ [27]). Dem Nachweis, daß dieses Wissen auch von der Wirkursache her, d. h. von den Erkenntniskräften her, wesentlich menschlich ist, gilt der Hauptteil dieses Artikels, wo der intellectus agens und seine Tätigkeit auch bei Christus alles Gewicht erhält, das ihm nach der thomasischen Erkenntnislehre zukommt.

Von der Höhe der Summa theologica kann man rückschauend erkennen, daß Thomas tatsächlich eine nicht unbedeutende Wandlung in der Auffassung vom menschlichen Wissen Christi durchgemacht hat. Wer ihre Bedeutung etwa mit dem Argument verringern möchte, daß der Aquinate im Grunde doch nur eine neue Wissensform klarer herausarbeitete und neben die bereits vorhandenen stellte, der muß auf das Wort des Thomas selbst verwiesen werden, in dem er die scientia acquisita als die eigentlich menschliche Wissensform erklärt. Damit gibt er aber zu, daß er diese typisch menschliche Wissensart Christus bis dahin vorenthalten und die volle Betätigung seiner menschlichen Natur eingeschränkt hatte.

Für die Beurteilung der theologischen Bedeutung dieses Entwicklungsganges ist es aber weiterhin wichtig, seine treibenden Motive aufzuhellen.

II. Die Motive des Entwicklungsganges

Es dürfte schon bei der Darstellung der Entwicklungslinie klar geworden sein, daß sich in ihr eine immer stärker werdende Tendenz zur Vervollständigung und Integrierung der wahren Menschheit Christi und ihrer Erkenntniskräfte abzeichnet. Das

---

[26]) Ebda., c. 216: „... quamvis posset et hoc (scil. Lk. 2, 52) aliter intelligi, ut profectus sapientiae Christi dicatur, non quo ipse fit sapientior, sed quo sapientia proficiebat in aliis; quia scilicet per eius sapientiam magis ac magis instruebantur.“

[27]) S. th. III q. 9 a. 4: „Et ideo, quamvis aliter alibi scripserim, dicendum est in Christo scientiam aquisitam fuisse. Quae proprie est scientia secundum modum humanum, non solum ex parte recipientis subjecti, sed etiam ex parte causae agentis.“

soll nicht heißen, daß Thomas jemals die Menschheit Christi außer acht gelassen hätte. Er begründet ja schon im S. K. die scientia creata Christi selbstverständlich aus seiner menschlichen Natur. Aber bei der näheren Bestimmung der Anlagen dieser Natur stellt er dort offensichtlich zunächst nicht die Frage: Was gehört zur *Vollständigkeit* dieser Natur bezüglich ihres Erkenntnislebens, sondern er fragt zuerst: *Wie* ist dieser Natur die höchste kreatürliche *Vollkommenheit* zu erhalten. Er ist dabei schon zufrieden, wenn er feststellen kann, daß diese Natur alles das, was die Engel an Erkenntnis besitzen, auch besaß. Es rührt ihn nicht weiter an, daß das Wissen der Seele Christi, wenn es allein von der visio beata und der scientia infusa bestimmt wird, zwar den Inhalten nach noch ein kreatürliches und menschliches bleibt, aber im Entstehen und im Vollzug doch nicht mehr als solches anerkannt werden kann; denn schon die scientia infusa entsteht praeter ordinem naturae humanae und muß von uns als ein wunderbarer Erkenntnismodus erachtet werden. Wenn Christus neben der visio nur diese Erkenntnisart besäße, wäre seine menschliche Natur zwar als solche nicht angetastet, aber ihr fehlte der konnaturale modus des Erkennens; denn das eingegossene Wissen entspricht der Natur des Engels. Weil Thomas zunächst nur darum bemüht ist, den Menschen Christus in seiner Vollkommenheit nicht unter die Engel zu stellen, kommt ihm die Forderung nach einem spezifisch menschlichen Erkenntnismodus nicht in den Blick. Ja, es ist zu erkennen, daß die Tendenz zur höchstmöglichen kreatürlichen Vervollkommnung der menschlichen Natur Christi die Anerkennung eines echt menschlichen Erkenntnismodus sogar verhindert; denn mit einer solchen Anerkennung wäre auch das Eingeständnis des Wissensfortschrittes der menschlichen Seele Christi verbunden. Fortschreiten und Sich-entwickeln bedeutet aber für Thomas im S. K. eine Einbuße an Vollkommenheit. „Perfecti non est proficere" [28]). Daß der intellectus agens dann bei Christus gleichsam brach liegt und das Sinnenleben nur als Verzierung gewertet ist, wird hier noch nicht als Einwand empfunden. Ebensowenig ist hier erkannt, daß eine solche rein perfektionistische Tendenz die Gefahr eines verfeinerten Monophysitismus in sich trägt, insofern das Eigengewicht der menschlichen Natur sich in der unio hypostatica nicht voll durchsetzen kann.

Aber schon in de veritate drängt eine andere Auffassung nach vorn, der es darum geht, Christus die Eigentümlichkeit des rein menschlichen Erkennens zuzubilligen. Sie ist hier auch mit einer bedeutsamen Wendung der Blickrichtung auf die menschliche Natur Christi verbunden. Thomas sieht nämlich, wie schon angedeutet, die humanitas Christi nicht mehr abstrakt-metaphysisch, sondern in der Konkretion des homo viator. Das ist deshalb bedeutsam, weil die essentiell gleiche Menschennatur im Zustand des viator einen anderen Erkenntnismodus besitzt als im Zustand des comprehensor. Das aber ist bedeutungsvoll, wenn man das Erkenntnisleben Christi auch in seiner Modalität als ein echt menschliches festhalten will. Das tut Thomas nachdrücklich im Compendium theologiae und unter ausführlicher Begründung in der Summa, wo er erklärt: „Nichts von dem, was Gott in unsere Natur gepflanzt hat, fehlte der menschlichen Natur, die vom Wort Gottes angenommen wurde. Gott hat aber in die menschliche Natur auch den tätigen Verstand gepflanzt [29])." Damit gibt Thomas deutlich zu erkennen, daß es ihm nicht mehr allein um die *Vollkommenheit* der menschlichen Natur geht, sondern auch um die *Voll-*

---

[28]) D. 14 q. 1 a. 3 qa. 5 ct. 2.

[29]) S. th. III q. 9 a. 4: „... nihil eorum «quae Deus in nostra natura plantavit», defuit humanae naturae assumptae a Verbo Dei. Manifestum est autem quod in humana natura Deus plantavit non solum intellectum possibilem, sed etiam intellectum agentem."

ständigkeit dieser Natur. Dieses Motiv entspringt nicht so sehr aus der Verpflichtung gegenüber der unio hypostatica im kyrillisch-ephesinischen Sinne, als vielmehr einer strengeren Beachtung der Zweinaturen-Lehre des Chalkedonense.

Will man diesen Entwicklungsgang bei Thomas zusammenfassend charakterisieren, so darf man in einer volkstümlichen Redeweise sagen: Das Wissen Christi wird von Thomas — in recht verstandenem Sinne — immer menschlicher erfaßt und dargestellt. Die subjektiven Motive, die diese Entwicklung bestimmen, sind einmal die Sorge um die Vollkommenheit der menschlichen Natur Christi, die am Anfang gänzlich dominiert, und zum anderen die Verpflichtung gegenüber der Glaubenswahrheit von der wahren, integren Menschennatur des Herrn. Aus dieser Wahrheit leitet Thomas im Laufe der Zeit immer konkretere Folgerungen für das menschliche Erkennen Christi ab. Der Widerstreit und das Zusammenspiel dieser beiden Motive bestimmt den Charakter dieses Entwicklungsganges.

Damit ist die Darstellung an einen Punkt gelangt, von dem aus

III. die Frage nach der prinzipiellen Bedeutung

dieses Erkenntnisweges des hl. Thomas für die dauernde Problematik und damit auch für die Gegenwartstheologie sinnvoll gestellt werden kann. Sie ist gleichbedeutend mit der Frage nach den objektiven theologischen Prinzipien, die bei Thomas zum Austrag kommen.

Hinter der Absicht zur Steigerung der natürlichen Vollkommenheiten Christi steht ein theologisches Prinzip, das man treffend als „Perfektionsprinzip" bezeichnet hat[30]. Die Entwicklung nun, die der hl. Thomas in dieser Frage genommen hat, ist geradezu ein Tatsachenbeweis dafür, daß die Lehre vom menschlichen Wissen Christi nicht auf das Perfektionsprinzip allein gegründet werden kann. Dieses Prinzip birgt nämlich in seiner ausschließlichen Anwendung die Gefahr in sich, die Vollständigkeit und Echtheit der Menschennatur zu schmälern; denn wenn man von der Menschheit Christi immer gleich die höchstmöglichen geschöpflichen Vollkommenheiten, d. h. dann auch die angelischen, fordert, dann geraten zunächst die Vollkommenheitsgrade der rein menschlichen Schöpfungsordnung in den Geruch einer geringeren Wertigkeit. Dann steht aber sofort auch die Frage auf, wozu die niederen menschlichen Vollkommenheitsstufen noch notwendig sind, wenn sie von den höheren angelischen Graden aufgenommen und aufgehoben werden. Wenn ich nämlich ausschließlich auf den höheren *Vollkommenheitsgrad* schaue und den *Unterschied* zwischen *den Naturen von Engel und Mensch* nicht in Rechnung stelle, muß ich zugestehen, daß der höhere Vollkommenheitsgrad den niederen einfach in sich einbegreift und der niedere überflüssig wird. Neben der scientia infusa ist dann die weniger vollkommene scientia acquisita nicht mehr nötig, wenn, wie vorausgesetzt, die höchste Vollkommenheit der einzige Maßstab ist. Daß ein solcher ausschließlicher Perfektionismus in der Frage nach dem menschlichen Wissen Christi nicht am Platze ist, hat Thomas bald erkannt. Deshalb hat er das Perfektionsprinzip in der Folge durch ein anderes Prinzip ergänzt, das man als „Integrationsprinzip" bezeichnen darf[31]. Das immer stärker werdende Streben nach Integration, d. h. nach der

---

[30]) So E. Gutwenger, a.a.O., 175 u. A. Durand, a.a.O., 497 ff.

[31]) Wenn hier von einer Einbeziehung des Integrationsprinzips bei Thomas die Rede ist, dann soll das nicht heißen, daß dieses Prinzip anfangs bei ihm gänzlich gefehlt hätte und erst zu einem späteren Zeitpunkt als etwas völlig Neues erkannt und angewandt worden wäre. Eine solche grobe Auffassung widerspräche dem inneren Zusammenhang, der zwischen diesem Prinzip und der Anerkennung der wahren Menschheit Christi besteht, so daß jenes überall impliziert ist, wo die wahre

Vervollständigung der menschlichen Natur Christi hinsichtlich ihres arteigenen Erkenntnislebens, ist an dem Entwicklungsgang deutlich zu ersehen. Sie erstreckt sich einmal auf den Umfang der Wissensarten der menschlichen Seele Christi, indem der visio beata und der scientia infusa die spezifisch menschliche Wissensform der scientia acquisita beigegeben wird. Damit ist aber auch eine Integrierung der Menschheit Christi nach der Seite des Tätigseins gegeben, insofern jetzt erst der intellectus agens voll zum Zuge kommt. Aus der Einbeziehung des intellectus agens ergeben sich dann die zwei für ein integrales menschliches Erkennen charakteristischen Eigenschaften der Erwerbs- und Entwicklungsfähigkeit des Wissens.

Mit dieser Ergänzung des Perfektionsprinzips durch das Integrationsprinzip hat Thomas klargestellt, daß das menschliche Leben Christi nicht nur von oben, d. h. von der unio hypostatica her, zu beurteilen ist, sondern auch von unten, d. h. von der Menschennatur her, beurteilt werden muß. Er hat damit die Frage nach dem menschlichen Wissen Christi auf die zwei Grundwahrheiten zurückgeführt, auf denen die Christologie überhaupt steht: nämlich auf die Wahrheit von der Personeinheit und die von der Naturverschiedenheit, was auch die Integrität der menschlichen Natur einschließt. Damit deckte der Aquinate die wesentlichen Bezüge auf, die für die Theologie in dieser Problematik bestimmend sind und bleiben müssen.

Dieser Entwicklungsgang aber zeitigte noch ein anderes Moment, welches für das *Beweisverfahren* und die *Methodik* der Problemlösung beachtenswert ist. Es ist nämlich zu sehen, daß Thomas in der Summa die Schrift viel mehr heranzieht als bei den ersten Stellungnahmen zu diesem Thema. Diese sind methodisch gekennzeichnet durch ein vorwiegend aprioristisches Beweisverfahren, bei dem die Schrift kaum wirklich befragt, sondern nur gelegentlich bestätigend herangezogen wird. So ist es bezeichnend, daß im S.K. die Stelle Lk. 2, 52, wo doch von einem Fortschritt Christi die Rede ist, gar nicht erwähnt wird, und die problematische Aussage bei Mk. 13, 32, die ein Nichtwissen Christi bezüglich des Gerichtstages behauptet, mit einem gezwungenen spekulativen Argument aus der Welt geschafft wird[32]). In der Summa dagegen setzt er sich mit diesen und anderen Stellen[33]) eingehender auseinander. Wenn man auch nicht behaupten kann, daß Thomas damit die spekulative Beweismethode der Scholastik durch eine biblisch-positive ersetzt hätte, so zeigt sich daran doch, daß er in dieser Problematik der positiven Beweisführung mit der Zeit mehr Raum gab[34]). Er hat damit das methodische Prinzip einer empirisch-positiven Beweisführung zum mindesten angedeutet.

Menschennatur festgehalten wird. Diesen Zusammenhang hat Thomas niemals übersehen, wie besonders die schon zitierte Stelle (vgl. Anm. 29) im S K. (1.3 d. 14 q. 1 a. 1 qa. 2 ct. 1) beweist. Und doch zeigt sich erst später eine strengere und umfassendere Anwendung dieses Grundsatzes.

[32]) D. 14 q. 1 a. 2 qa. 2 ad 1: „... quod dicitur Filius nescire, quia non facit nos scire, ex eo quod ad nos mittitur. Similiter nec Spiritus sanctus, sed solus Pater scire dicitur, quia ipse non mittitur."

[33]) So werden in S. th. III q. 9–12 die für das Seelen- und Erkenntnisleben Christi bedeutsamen Schriftstellen Hebr. 2, 10; Kol. 2, 3; Joh. 7, 15; Hebr. 5, 8; Mk. 13, 32; Apc. 5, 12; Joh. 3, 25; Apg. 1, 7; Jes. 11, 2 f.; Phil. 2, 7; Mt. 22, 30; Zach. 3, 9; Lk. 2, 52; Lk. 2, 46; u. a. verwertet.

[34]) Die Stellung des hl. Thomas und anderer scholastischer Theologen zur Hl. Schrift darf deshalb nicht absolut negativ bewertet werden. Die Scholastiker achteten trotz der spekulativen Ausrichtung ihrer Theologie die Schrift als Offenbarungs- und theologische Erkenntnisquelle nicht gering. Es ist jedoch bei ihrer (besonders von Thomas bestimmten) Auffassung von der Theologie als einer Wissenschaft, die *vom Glauben ausgehend* zu neuen *Schlußfolgerungen* vordringt (scientia *fidei*, wobei der Genetiv ein gen. subjectivus ist. Vgl. hierzu G. Söhngen, *Philosophische Einübung in die Theologie* [München 1955] 2, 117 ff.), verständlich, daß sie die Schrift zwar als Grundlage auch der Glaubenswissenschaft anerkannten und aus ihr die Beweisstellen für das Dogma holten, aber sie im rein spekulativen Beweisverfahren nicht eigentlich „argumentativ" auswerten konn-

Die Lehrentwicklung bei Thomas v. Aquin hat besonders anschaulich drei Prinzipien zutage gefördert, von denen man behaupten darf, daß sie für jeden Lösungsversuch grundlegend sind. Es liegt letztlich an der Struktur des Christusmysteriums, daß man die Frage nach dem menschlichen Wissen Christi nur sachgemäß angehen kann, wenn man den Blick zugleich auf die Integrität der menschlichen Natur und auf ihre höhere Perfektion gerichtet hält, die dann aber immer nur als eine relative, d. h. auf die betreffende Natur und ihre Eigenart bezogene Vollkommenheit gewertet werden kann[35]). Da aber das Maß und der Grad der letzteren nicht a priori aus dem Begriff der unio hypostatica heraus gefolgert werden kann, ist man gehalten, auf den historischen Christus und die positive Offenbarung zu schauen. So läßt sich aus der Erkenntnis der Struktur des Christusgeheimnisses die Forderung nach der Dreiheit der Prinzipien ableiten, die jeder sachgerechten Problemstellung wie jeder erfolgversprechenden Lösung der Frage zugrunde liegen müssen.

Für die Gegenwartsproblematik aber ist vor allem die Hervorkehrung des Integrationsprinzips und die Einbeziehung der biblisch-positiven Methode, die sich am Ende bei Thomas wenigstens andeutet, von Belang; denn die theologische Arbeit der Gegenwart an diesem Problem ist entscheidend daran interessiert, dem Erkenntnisleben Christi aus Gründen der Heilsgeschichte und der echten Heilsvermittlung seine Erdenhaftigkeit zu erhalten und das auch positiv-geschichtlich zu begründen. Dieses Bestreben kann von Thomas her als legitim erwiesen werden. Dabei neigt die moderne Theologie dazu, das vorwiegend aprioristische Perfektionsprinzip noch mehr einzuschränken, als es Thomas tat. Das ist nicht unberechtigt; denn wie immer man über den Zusammenhang zwischen unio hypostatica und den Vorzügen der Menschheit Christi in den theologischen Schulen denken mag, so ist doch gewiß, daß die übernatürlichen und natürlichen Vollkommenheiten der Menschheit des Herrn *nicht alle naturnotwendig* mit der unio hypostatica gegeben sind. Eine absolute Notwendigkeit besteht nur für die gratia substantialis und die Sündenlosigkeit Christi. Das besagt aber, daß zur Begründung der anderen Vorzüge auch die positive Offenbarung über das Leben Christi und die Erfordernisse seines Erlöserberufes veranschlagt werden müssen. Damit gewinnt das Integrationsprinzip von selbst eine noch größere Bedeutung, als es sie bei Thomas besaß. Es geht der neueren Theologie nicht mehr nur um Integration im Sinne der Vervollständigung der Erkenntnisformen, sondern auch um den Erweis ihres lückenlosen, geschlossenen Zusammenhangs in der Funktion. Das eingangs erwähnte Bemühen um ein gewisses psychologisches Verständnis des Erkenntnislebens Christi begnügt sich nicht mit dem Aufweis der echt menschlichen Wissensform in Christus, d. h. vor allem der scientia acquisita, sondern möchte darüber hinaus die ganzheitliche Verknüpfung und das ungetrennte Zusammenwirken der einzelnen Wissensarten in der menschlichen Seele Christi in etwa zu erklären suchen[36]). Das zwingt die Theologie, die Frage nach der Vereinbarkeit von visio beata, scientia infusa und scientia acquisita neu und schärfer zu stellen. Dabei muß sich vor allem die scientia infusa, die in ihrem Ursprung am meisten vom Perfektionsprinzip abhängt, manche Kritik gefallen lassen. Aber selbst bezüglich der scientia acquisita ist das theologische Denken heute

---

ten. Sie sahen noch nicht die Möglichkeit, von der eine moderne Bibeltheologie Gebrauch macht, daß nämlich die Schrift auch zum Begreifen der Glaubenswahrheiten und zur theologischen Erkenntnis etwas „hinzusagen kann". Vgl. hierzu K. Rahner, *Probleme der Christologie von heute.* Schriften zur Theologie (Einsiedeln–Zürich–Köln 1954) I, 177.

[35]) Begriff und Anliegen der „perfection relative" stellt A. Durand stark heraus. A.a.O., 498, 502 f.

[36]) Darum bemühen sich u. a. E. Gutwenger, a.a.O., 183 ff. u. A. Durand, a.a.O., 499 ff.

geneigt, dem hl. Thomas auch in seinem abschließenden Urteil nicht mehr ganz zu folgen. Man beanstandet mit Recht, daß bei Thomas auch in der letzten Stellungnahme das Perfektionsprinzip noch einseitig bevorzugt ist. Das zeigt sich etwa daran, daß Thomas in der Summa die scientia acquisita Christi bis zur relativen Allwissenheit steigert und damit die Auffassung vertritt, daß Christus wenigstens am Ende seines Lebens alles Wissen besaß, was der intellectus agens überhaupt jemals erwerben könne[37]). Wenn man aber den menschlichen Intellekt mit einer solchen Perfektion ausstattet, nimmt man ihn aus der eigentümlich menschlichen Seinslage wieder heraus. Das gleiche ist von der Behauptung des hl. Thomas zu halten, nach der Christus, obgleich er auf Grund der scientia acquisita Fortschritte machen und lernen konnte, doch nichts von anderen Menschen annahm und lernte, weil das seiner Stellung als Lehrer der Menschheit widersprochen hätte[38]). Danach hätte Christus sich alle Erkenntnisse ausschließlich selbst erarbeitet. Den naheliegenden Einwand, daß Christus doch beispielsweise von einem Besucher im Hause seiner Eltern etwas hätte erfahren können, was er auf Grund seines Alters noch nicht wissen konnte, und daß er also von diesem Besucher doch etwas gelernt hätte, versucht Thomas mit dem Satze zu entkräften: „Christus tat nichts, was seinem Alter nicht angepaßt gewesen wäre" [39]. Damit ist behauptet, daß der Herr in einem solchen Falle einfach hätte weghören müssen[40]). Das heißt doch aber, das menschliche Erkenntnisleben Christi von neuem mystifizieren.

Wenn die moderne Theologie hier die Positionen des hl. Thomas sachlich nicht mehr übernimmt und in ihrer Problembehandlung das Perfektionsprinzip zugunsten einer echt menschlichen Integration noch weiter eingrenzt, so steht sie bei dieser Arbeit doch dem Geist des hl. Thomas nicht fern. Sie überläßt sich damit nur der Dynamik eines von Thomas selbst für grundlegend erachteten Prinzips. Thomas folgen heißt aber nicht, ihn dem Buchstaben nach übernehmen, sondern sich von seinem Geiste weiterführen lassen.

[37]) S. th. III q. 12 a. 1.
[38]) Ebda., q. 12 a. 3.
[39]) Ebda., p. 12 a. 3 ad 3.
[40]) Vgl. hierzu auch M. Premm, *Katholische Glaubenskunde* (Wien 1952) II, 115.

Die Gottesliebe als ein Motiv für die Entstehung des Mönchtums

Von Uta Ranke-Heinemann, Bonn

Warum verließen die Mönche alles und gingen in die Einsamkeit? Evagrius Ponticus (346—399), der bedeutendste Mönch der sketischen Wüste, gibt eine Antwort: „Herr, ich habe dich geliebt über allen Reichtum, und deshalb habe ich mein Haus verlassen ... alles habe ich von mir getan und sehne mich, zu dir zu gehen[1])." Auch Theodoret von Cyrus (ca. 393—460) zeigt im Nachwort seiner „Mönchsgeschichte", in welchem er sich vornimmt, „zu untersuchen und genau zu ergründen, aus welchen Motiven sie diese Lebensweise erwählten"[2]), daß die Liebe zu Gott es ist, die zum Mönchsein führt, und er gibt deshalb seiner Mönchsgeschichte den Titel „Geschichte der Gottesliebe oder das asketische Leben". Er versteht die Geschichte des Mönchtums als eine Geschichte der Gottesliebe.

Immer wieder begegnet die Gottesliebe als Motiv, die Welt zu verlassen[3]). So erzählen z. B. die Pachomiusviten, daß Theodor, der nachmalige Lieblingsschüler des Pachomius († 346), des Gründers des coenobitischen Mönchtums, eines Tages nach Hause kam, als dort ein großes Fest gegeben wurde. Angesichts der Pracht zog er sich in ein entlegenes Zimmer zurück, fiel auf seine Knie und betete unter Tränen: „Mein Herr Jesus Christus, Du allein weißt, daß ich nichts von dieser Welt begehre, sondern daß einzig Du es bist und Deine übergroße Barmherzigkeit, die ich liebe[4])." Am nächsten Morgen verließ er sein Elternhaus und wurde Mönch. Von demselben Theodor heißt es später einmal: „Seine einzige Beschäftigung auf Erden war, Gott von ganzem Herzen zu lieben, gemäß dem Gebot des Herrn[5])."

Aber war es nicht ein altes Gebot, Gott zu lieben, und hatten nicht viele ihn von ganzem Herzen geliebt, ohne diesen Schritt zu tun? Als Schlüssel des mönchischen Verhaltens ist ihre Auffassung der Gottesliebe und im Zusammenhang damit ihre Ansicht über die Bedeutung der Welt hinsichtlich der Gottesliebe darzustellen. Die Liebe Gottes ist nach dem Verständnis der Mönche der Lebensraum christlicher Existenz, die sich im Erfahren und Erfassen dieser Liebe vollzieht. Die Liebe Gottes bedeutet ihnen die durch die Sünde verdeckte Wirklichkeit, die in der Freiheit von der Herrschaft der Sünde existent wird. Die Welt nun, wie sie den Menschen entgegentritt, nicht mehr als Schöpfung, sondern als gefallene Welt, ist eine gegenüber der Wirklichkeit der Liebe Gottes und gegenüber dem Leben in dieser Liebe feindliche Macht. Weil die Welt sich selbstherrlich nicht als Gottes Schöpfung ver-

---

[1]) Protreptikos, Frankenberg S. 557.
[2]) Orat. de div. et sancta charitate; PG 82, 1497 B.
[3]) Vgl. Vita des Rabulas, Bickell (BKV 1874) 173; Serapion, ep. ad mon. 1. PG 40, 928 AB; Hist. Laus. 11 (Butler) 32; Theodoret von Cyrus, Relig. Hist. 3; PG 82, 1324 D; Rufinus, Hist. mon 1; PL 21, 404 D; Basilius, ep. 23; PG 32, 293 C, 296 A.
[4]) Lefort, *Les vies coptes de Saint Pachôme* etc. (Löwen 1943) 103; vgl. Pachomii vita prima 33. Halkin, *S. Pachomii vitae graecae* (Brüssel 1932) 20.
[5]) Lefort, 310.

steht, läßt sie die Liebe Gottes nicht erfahren und Gott nicht lieben, sondern die Liebe zu Gott vergessen. Liebe zu Gott steht also im Gegensatz zur Liebe zur Welt[6]).

Die Haltung des gefallenen Menschen in der Welt entspricht der weltlichen Lokkung: Bringt die Welt den Menschen durch Begierde zu Fall und macht weltliche Begierde von der Liebe zu Gott abwendig, so ist er selbst einer, der an der Krankheit der Begierlichkeit leidet, einer, der die Welt liebt und die Liebe Gottes vergißt[7]). Nach Auffassung der Mönche gilt es also, um der Liebe Gottes willen die Welt nicht zu lieben und sich selbst zu verleugnen. Die Welt bietet sich menschlichem Zugriff, menschlicher Liebe an, der Mensch selbst ist stets versucht, diesem Anerbieten zu entsprechen, aber aus Liebe zu Gott darf er den Zugriff nicht vollziehen. Hier sind wir bei der Askese als der Enthaltung gegenüber den die Liebe zu Gott hindernden Dingen der Welt und dem Nichtvollzug des eigensüchtigen Wollens. Askese ist nach mönchischem Verständnis eine für jede christliche Existenz als den Vollzug des Lebens in der Liebe Gottes notwendige Haltung[8]). Sie ist das Gegenteil der Begierlichkeit[9]), bedeutet das Nichtverhaftetsein an die Welt, das Bekenntnis zu Gott[10]). Nach Auffassung der Mönche wird sie durch die Liebe notwendig gefordert. Sie bedeutet ihnen nichts anderes als die Raumgebung für diese Liebe, die Fortführung und Entfaltung ihrer Wirklichkeit.

Das Nichtgebrauchen der Welt im radikalen und umfassenden Sinn macht die spezifisch mönchische Askese aus. Sie ist außer durch die Einsicht in die allgemeine Notwendigkeit der Askese für jede christliche Existenz bedingt durch die Intensität der mönchischen Zielsetzung. Die Stärke ihres Verlangens nach Entsprechung gegenüber der Wirklichkeit der Liebe Gottes bestimmte das Ausmaß ihres Sichenthaltens gegenüber der Welt. Nicht zufällig fügt Theodoret von Cyrus dem Titel seiner Mönchsgeschichte „Geschichte der Gottesliebe" hinzu: „oder das asketische Leben". Er bezeichnet damit die Haltung, die nach dem Verständnis der Mönche der Liebe Gottes entspricht und entspringt und deren umfassende Gestaltung um des intensiven Vollzugs der Wirklichkeit Gottes willen die mönchische Lebensform bestimmt. Auch Gregor von Nyssa († ca. 394), wenn er die Schrift, die „gleichsam in nuce seine Doktrin des mönchischen Lebens darbietet"[11], „Über das gottgemäße Ziel und die wahrheitsgemäße Askese" überschreibt, meint, wie gleich aus dem ersten Satz dieser Schrift hervorgeht, die Wahrheit der Liebe Gottes, der durch die Askese entsprochen wird[12]). War Askese als Beseitigung von Hindernissen im gewissen Rahmen notwendig für jede Liebe zu Gott, so gab nach ihrem Verständnis eine völlige Loslösung von der Welt die Möglichkeit zu einer ungebrochenen Intensität dieser Liebe. Sie gingen aus der Welt, um Gott besser und tiefer lieben zu können.

So ist ihr Motiv in der Tat ein altes. Spezifisch mönchisch sind nur die Mittel zur Verwirklichung ihres Verlangens. Dabei sind auch diese Mittel nicht eigentlich

---

[6]) Zu dem Ganzen vgl. Makarius, Hom. 24, 1 f; PG 34, 661 D. 664 AB.

[7]) Vgl. Makarius, Hom. 5, 6; PG 34, 500 D. 501 A.

[8]) Das Wechselverhältnis zwischen dem Sichanerbieten, das von der unter Satans Herrschaft stehenden Welt ergeht und der Neigung des Menschen und infolge davon die Notwendigkeit der Enthaltung charakterisiert treffend Gregor von Nyssa in seiner Auslegung des Vaterunser PG 44, 1192 C.

[9]) Basilius, ep. 366; PG 32, 1112 A.

[10]) Basilius, ep. 366; PG 32, 1109 C.

[11]) W. Jaeger, *Gregorii Nysseni opera ascetica* (Leiden 1952) VI.

[12]) Jaeger, 40.

neu; in der asketischen Tradition Vorgebildetes, Angedeutetes und zur Entfaltung Drängendes wird in der mönchischen Lebensform konkretisiert. Die Idee der Nachfolge spielt bei der Entstehung des Mönchtums eine große Rolle. Sie erblickten in ihrer Weise, das Leben in der Liebe Gottes zu gestalten, nicht etwas Neues, sondern wußten sich darin mit allen vor ihnen Gott Liebenden und Gott Suchenden verbunden. Sie ordneten sich ein in die Gemeinschaft der „Gottesfreunde", zu der z. B. Abraham, die Apostel, die Martyrer gehören[13]. Die mönchische Gestaltungsform der Gottesliebe und -freundschaft ist geradezu zwingend angebahnt, wenn etwa bei Clemens Alexandrinus († vor 215) dieser Titel „Gottesfreund" Abraham, auf den dann die Mönche immer wieder als ihr Vorbild weisen, deshalb zuerkannt wird, weil er sein Land verließ um Gottes willen[14]). Es ist so auch verständlich, daß die Anfänge des Mönchtums im Dunkel liegen und daß man nicht weiß, wer der erste Mönch war. Die mönchische Lebensform hat sich allmählich und organisch aus den asketischen Vorläufern entwickelt, um dann an vielen Orten gleichzeitig und unabhängig voneinander greifbar zu werden.

Ihre Askese sollte ihnen helfen zu der Ganzheit der Freiheit, in der allein das Leben, das Gott gehört, sich vollziehen kann. Sie sollte ihnen helfen, Gott über alles zu lieben. Die Liebe zu Gott war das entscheidende und umfassende Motiv für die Entstehung des Mönchtums, gleichsam das Lebensprinzip, das all ihr Tun umschloß und bestimmte. Ihre ganze Lebensform läßt sich begreifen als ein Eingehen auf die Liebe Gottes, als dankbares Erfassen dieser Liebe, das nach ihrem Verständnis immer asketisch geprägt sein mußte und nach ihrer Absicht in einer völligen Askese umfassend gelebt werden sollte.

Zur Hingabe an die entscheidende Wirklichkeit der Liebe Gottes verließen sie die Welt, verließen sie gleichsam als Quelle der Täuschung gegenüber der einen Wahrheit der Liebe Gottes, um diese so immer tiefer zu erfahren. Ihrem Entschluß, die Welt zu verlassen, war eine bewußte Erfahrung der Liebe Gottes vorausgegangen. Sowohl von Antonius (251—356), dem Vater der Einsiedler, als auch von Pachomius, dem Vater der Coenobiten, und anderen Mönchen hören wir, daß es sich bei ihnen um ein Begreifen der Liebe Gottes gehandelt hat, das einem „Stich ins Herz" glich, einer „Verwundung" gleichkam[15]). Über Pachomius z. B. berichtet die griechische vita altera: „In der Nacht, in welcher er der Teilnahme an den heiligen Sakramenten gewürdigt worden war, sah er im Schlaf vom Himmel Tau herabträufeln, der seine rechte Hand füllte und so dick wie Honig wurde. Und er hörte eine Stimme, die zu ihm sprach: ‚Versteh, was hier geschieht, Pachomius! Denn dies soll dir ein Bild sein der dir von Christus verliehenen Gnade.' Daraufhin wurde er noch mehr von der Liebe zu Gott verwundet und sehr erschüttert und wünschte, Mönch zu werden[16])."

Vor allem aber, so hören wir immer wieder, war es die Liebe, die Gott damit erwies, daß er seinen Sohn für uns sandte, die dem Mönch jenen Stich ins Herz gab. So spricht z. B. Theodoret von Cyrus von den „Pfeilen der Liebe", mit denen die Mönche verwundet wurden, als sie die Ströme der göttlichen Barmherzigkeit und

---

[13]) vgl. E. Peterson, *Der Gottesfreund.* Beiträge zur Geschichte eines religiösen Terminus, in Zeitschrift für Kirchengeschichte (1923), bes. S. 196.

[14]) Paed. III, 2, 12; GCSB 12 S. 243 (ed. Stählin).

[15]) Theodoret von Cyrus, Relig. Hist. 30; PG 82, 1493 B; vgl. Orat. de div. et sancta charitate; PG 82, 1520 B; Makarius, Hom. 5, 6; PG 34, 500 B, 500 C und 500 D; Hom. 10, 4 544 A; Hieronymus, ep. 46, 13; CSEL 54, 344; Pachomii vita prima 33 (Halkin) 20.

[16]) Pachomii vita altera 7 (Halkin) 173.

vor allem den unschuldigen Tod Christi erwogen[17]). „Wir wurden geliebt und lieben nur wieder[18])." Auch Athanasius schreibt in seiner Vita des Antonius, die zu seinen schönsten Schriften gehört[19]), daß Antonius, nachdem er zwanzig Jahre allein in einem verlassenen Kastell gelebt hatte, von einer großen Menschenschar aufgesucht wurde: „In seiner Unterredung gab er auch den Rat, sich der künftigen Güter zu erinnern und der Menschenfreundlichkeit, die Gott uns erwiesen, der seinen eigenen Sohn nicht schonte, sondern ihn für uns alle dahin gab. Durch diese Rede veranlaßte Antonius viele, sich dem Einsiedlerleben zu widmen[20])." Wie sehr tatsächlich der Gedanke von der Größe der Liebestat Gottes über Antonius selbst Herrschaft gewonnen hatte, zeigt sehr schön die kleine Szene, die Athanasius berichtet: „Der Ruf des Antonius kam sogar bis zu den Kaisern. Denn als sie dies vernommen hatten, schrieben sie, Konstantinus Augustus und seine Söhne Konstantius und Konstans, die Augusti, an ihn wie an einen Vater und wünschten, ein Antwortschreiben von ihm zu erhalten. Er aber legte dem kaiserlichen Schreiben keinerlei besonderen Wert bei, er freute sich auch nicht über die Briefe, sondern er war ganz der nämliche wie vor der Zeit, da ihm die Kaiser schrieben. Als ihm die Schriftstücke überbracht wurden, rief er die Mönche zusammen und sagte: ‚Wundert euch nicht, daß der Kaiser uns schreibt, denn auch er ist ein Mensch. Wundert euch vielmehr darüber, daß Gott den Menschen das Gesetz aufschrieb und sogar durch seinen eigenen Sohn mit uns geredet hat'[21])." Daß diese kleine Geschichte, falls sie legendär sein sollte, typisch für Antonius ist, geht klar aus seinen Briefen hervor: „Jeder Verständige", schreibt er, „mag überlegen, wie er Gott all das Gute vergelten kann, das er an uns getan hat. Auch mich, den Geringsten ... hat es, nachdem ich vom Todesschlaf erweckt worden war, immer bewegt, wie ich Gott danken könnte für alles, was er mir erwiesen hat. Denn in nichts sind wir zu kurz gekommen, überreichlich hat er uns in unserer Niedrigkeit bedacht. Engel gab er, die uns dienten, Propheten sandte er, die uns weissagten, seine Apostel ließ er uns das Evangelium verkünden. Und schließlich sogar als Krone aller Ratschlüsse ließ er seinen eingeborenen Sohn Knechtsgestalt für uns annehmen[22])."

Das mönchische Aufsuchen der Einsamkeit war der Ausdruck der Dankbarkeit. Sie hielten es, „von der göttlichen Schönheit entzückt", wie Theodoret schreibt, „die Liebe Gottes gegen uns erwägend und seine unzähligen Wohltaten beherzigend für schimpflich, nicht nach dieser unaussprechlichen Schönheit zu verlangen und undankbar gegen den Wohltäter zu sein"[23]). Das war ihre Dankbarkeit, daß sie sich nach nichts anderem mehr sehnen wollten, als nach dieser Liebe. So schreibt Makarius († ca. 390): „Die, in die jener Tropfen des göttlichen Lebensgeistes gefallen ist, der ihr Herz mit göttlicher Liebe zum himmlischen König Christus verwundet hat ..., sie sehnen sich nach jener Liebe des himmlischen Königs ..., durch ihn machen sie sich von aller Weltliebe los ..., damit sie immerfort nur mehr

[17]) Orat. de div. et sancta charitate; PG 82, 1520 BC.

[18]) PG 82, 1504 C.

[19]) Trotz Harnacks Bemerkung: „Wäre es ein parlamentarischer Ausdruck, so dürfte unbedenklich gesagt werden, daß kein Schriftwerk verdummender auf Ägypten, Westasien und Europa gewirkt hat, als diese ‚Vita Antonii', obschon man sie noch jetzt nicht ohne Anteil liest." (*Texte und Untersuchungen 39, 3* S. 81 Anm. 2.)

[20]) Vita Antonii 14; PG 26, 865 B.

[21]) Vita Ant. 81; PG 26, 956 B.

[22]) Antonius, ep. 3, 5; PG 40, 991 BC; vgl. ep. 3, 2 (988 D. 989 A.).

[23]) Orat. de div. et sancta charitate; PG 82, 1517 B, unmittelbar zwar auf die Propheten, Apostel und Martyrer zu beziehen, aber nach dem Zusammenhang ebenso für die Mönche gültig.

jenes Verlangen in ihren Herzen haben und mit ihm nichts anderes vermengen können[24]." Er vergleicht die Liebe des Mönchs zu Gott mit der Gattenliebe: „Wenn schon die natürliche Liebe so von jeder anderen Liebe löst, um wieviel mehr werden alle die, die gewürdigt werden, jenen heiligen, himmlischen und geliebten Geist in Wahrheit zu besitzen, von aller Weltliebe gelöst." [25]) Das „Du allein" ihrer Liebe fand nach ihrem Verständnis seinen adäquaten Ausdruck in dem Verlassen der Welt.

Ihr Aufsuchen der Wüste verstanden sie als eine Antwort auf die Liebe Gottes. Sie wollten nicht das, was sie erlebten, infolge anderer Eindrücke allmählich vergessen, sondern sie wollten der großen Güte Gottes mit einer ungeteilten Hingabe an sie entsprechen, sich ganz der göttlichen Liebe öffnen. Sie wollten das, was sie erfahren hatten, ständig neu und stärker ergreifen. Es ist das Fortgehen von Menschen, die, weil sie sich von Gott geliebt wußten, danach trachteten, seine Liebe völliger zu begreifen, die, da sie viel von Gott erfahren hatten, noch mehr von ihm erhofften. „Der Genuß Gottes", schreibt Makarius, „ist unstillbar, je mehr man davon kostet und nimmt, um so größer wird das Verlangen." [26]) Sie wollten alles um sich leer räumen, um immer mehr Gott und seine Liebe aufnehmen zu können, sie wollten über sich „einen tiefen Gedanken an Gott Herrschaft gewinnen lassen" [27]). Basilius († 379) sagt in seinen Mönchsregeln: „Wir müssen unsere Herzen bewachen, so daß wir nie den Gedanken an Gott verlieren . . ., sondern daß wir den heiligen Gedanken an Gott mit beständigem und reinem Gedächtnis umhertragen, eingedrückt in unsere Seele wie ein unauslöschliches Siegel" [28]), und ähnlich Makarius: „Nur auf Ihn mußt du deinen Sinn und deine Gedanken sammeln." [29]) In solchem beständigen Denken an Gott als Ausdruck der völligen Hingabe an ihn und des größtmöglichen Erfassens seiner Wirklichkeit erhielten ihr Leben und ihre Liebe ihre vollendetste Prägung. Derjenige, der „alles Sinnen seiner Seele an Gott heften" wollte[30]), mußte das Leben in der Welt als eine Störung „des kostbaren Gedankens" an Gott empfinden[31]), ja die bloße Erinnerung an weltliche Dinge mußte diesen Gedanken vertreiben[32]). „Wenn der Mönch sich in den Städten aufhält . . ., stirbt er dem Atem des Lebens, das in Gott ist, d. h. er vergißt Gott, und die Liebe Christi wird kalt in seinem Herzen, die Liebe, welche er erlangt hat in vielen Mühen . . ., und er liebt die Lust, und die Geradheit seines Herzen wird verwirrt durch die Unruhe, welche in seine Sinne tritt . . ." [33]) So lösten sie sich von allem Irdischen[34]), von jedem Gedanken, der nicht Gott gilt[35]) von jedem Anblick, der nicht ihn sieht[36]) und von jeder Freude, die sich nicht über ihn freut[37]). Sie

---

[24]) Hom. 5, 6; PG 34, 500 BC.
[25]) Hom. 4, 15; PG 34, 484 BC.
[26]) Makarius, Hom. 15, 37; PG 34, 601 B; vgl. Hom. 10, 4 (544 A); Theodoret von Cyrus, Orat. de div. et sancta charitate; PG 82, 1501 C und 1504 A.
[27]) Syrische Apophthegmen, Übers. Budge, *The Wit and Wisdom of the Christian Fathers of Egypt* (Oxford 1934) n. 623 S. 387.
[28]) Basilius, reg. fus. tract. 5, 2; PG 31, 921 B.
[29]) Hom. 31, 1; PG 34, 728 D. 729 A.
[30]) Budge, n. 617 S. 383.
[31]) Basilius, reg. fus. tract. 6, 2; PG 31, 928 A; vgl. ep. 2, 4; PG 32, 229 B; Budge, n. 660 S. 422.
[32]) Budge, n. 701 S. 438.
[33]) Budge, n. 662 S. 423.
[34]) Vgl. Theodoret von Cyrus, Relig. Hist. 2; PG 82, 1308 B.
[35]) Vita des Rabulas, Bickee (BKV 1874) S. 174; vgl. Budge, n. 171 S. 252.
[36]) Vgl. Cassian, Coll. I, 13; CSEL 13 S. 18 f.; Hieronymus, ep. 125, 7; CSEL 56 S. 125; Budge, n. 660 S. 422.
[37]) Vgl. Pachomius, ep. 3, Boon-Lefort, *Pachomiana latina* (Löwen 1932) 81.

glaubten, daß die Einöde ihnen Hilfe sein könne, Gott den einzigen Inhalt ihres Lebens werden zu lassen, daß sie in der „Abgeschiedenheit und Einsamkeit der Wüste Gott besonders anzuhangen" vermöchten[37]), und sie meinten, fern von den Menschen dort näher bei ihm zu sein[38]). Ammonas, ein Schüler des Antonius, spricht in seinen schönen Briefen, die von jener tiefen und weise gewordenen Frömmigkeit zeugen, wie sie nur jemand haben kann, der viel mit Gott erlebte, von der „Süßigkeit Gottes", welche Gott diejenigen erfahren läßt, die die Ablenkung der Menschen flohen[39]). Sie glaubten, daß, wenn sie alles verließen, Gott mit seiner Süßigkeit ihr Leben füllen würde, und in solch heller Erwartung gingen sie in die Einsamkeit. Dort wollten sie, wie Hieronymus (ca. 347—419) sagt, „verwundet vom Liebespfeil des Erlösers sprechen: ich habe den gefunden, den meine Seele sucht, ich werde ihn festhalten und nicht mehr von mir lassen" [40]).

So war das mönchische Verlangen geboren aus der Erfahrung der Liebe Gottes und gerichtet auf die Ganzheit der Hingabe an diese Liebe. Dieses Verlangen nach dem größtmöglichen Innewerden des Lebens aus Gott als der eigentlichen Wirklichkeit sollte sich nach der Absicht der Mönche mittels der Enthaltung von der Welt und ihren Dingen, die diese eine und eigentliche Wirklichkeit verhüllen konnten oder nicht ihre ganze Weite offenbar werden ließen, gestalten zu dem ausschließlichen Leben für und in Gott: „Der, der Gott liebt, verläßt alles und geht fort zu Gott." [41])

---

[38]) Cassian, Coll. II, 2; CSEL 13 S. 40.
[39]) Rufin, Hist. mon. 1; PL 21, 391 B.
[40]) ep. 1; Patrologia Orientalis 11 S. 434.
[41]) Hieronymus, ep. 46, 13; CSEL 54, S. 344.
[42]) Basilius, ep. 2, 4; PG 32, 229 B.

Theologie als religiöses Anliegen

Von Johannes Beumer S.J., Frankfurt

Von verschiedenen Seiten her ist ein Zugang zum Wesen der Theologie möglich, um dessen Bedeutung offenzulegen. Einer von den vielen Wegen besteht darin, daß es mit seinen religiösen Momenten und darum als religiöses Anliegen in das Blickfeld tritt. Eine derartige Sicht ist nicht etwa neu, muß aber gerade heute von neuem herangezogen werden, weil sie wieder mehr Beachtung findet. Was jedoch für das christliche Altertum und weitgehend noch für das christliche Mittelalter eine Selbstverständlichkeit war, wird von der modernen Theologie — bedauerlicherweise, aber tatsächlich — wie ein Problem empfunden. Seine Lösung, die hier versucht werden soll, wird sich nicht darauf beschränken dürfen, die alte Betrachtungsweise wieder zu beleben, sondern hat darüber hinaus die schwierige Aufgabe, eine Synthese zu den neuzeitlichen Erkenntnissen in der theologischen Frage anzubahnen. Einseitigkeiten und Übertreibungen könnten dabei dem angestrebten Ergebnis nur Schaden bringen.

Das hier vorgelegte Thema würde sich ohne Zweifel einfacher durchführen lassen, wenn es möglich wäre, eine exakte Definition dessen voranzuschicken, was unter „Theologie" und „religiösem Anliegen" zu verstehen ist. Jedoch damit wäre der Boden des allgemein Angenommenen und Anerkannten bereits verlassen. Wenn nichts vorweggenommen werden soll, müssen wir uns einstweilen mit reichlich unbestimmten Andeutungen und Umschreibungen begnügen. Theologie bedeutet demnach die auf der Grundlage der göttlichen Offenbarung sich erhebende Erkenntnis oder Lehre des Glaubens; man könnte sie auch „Glaubenswissenschaft" nennen, falls der Ausdruck „Wissenschaft" noch in einem allgemeineren Sinne genommen wird. Theologie ist schließlich nichts anderes als die Entwicklung und systematische Darstellung des Glaubensbewußtseins der Kirche, wie sie es im Laufe der Zeit bis in die Gegenwart erfahren hat. Mit dem zweiten in der Überschrift verwandten Begriff („religiöses Anliegen") sei alles das zusammengefaßt, was die Theologie an übernatürlichen Faktoren aufweist und was mehr oder weniger unmittelbar auf die christliche Lebensführung ausgerichtet ist. Weitere Einzelheiten hierüber scheinen an dieser Stelle noch nicht angebracht. Das Thema „Theologie als religiöses Anliegen" möchte also, ohne anderen Betrachtungsweisen jede Berechtigung absprechen zu wollen, lediglich eine bestimmte Sicht hervorheben, und zwar diejenige, welche der Glaubenslehre aus ihrer Verwurzelung im Gnadenhaften heraus zukommt und eine Auswirkung auf die praktische Haltung des gläubigen Christen anzeigt.

Gleich im Anfang unserer Untersuchung sei auf eine Unterscheidung hingewiesen, die gerade in der Frage nach der religiösen Bedeutung der Theologie nicht übergangen werden darf. Die Antwort hierauf kann nämlich von den Theologen, die sich darum bemüht haben, in zweifacher Weise gegeben worden sein: Einmal durch die theoretische und sozusagen grundsätzliche Beurteilung der Theologie in ihren wesensnotwendigen Belangen und zum anderen Male durch die konkrete Anwendung und Ausführung bei den einzelnen theologischen Lehrstücken. Dem Ideal nach geht zwar beides zusammen, in der Wirklichkeit kann es jedoch unter Umständen aus-

einanderfallen. Naturgemäß legt die Erkenntnis- und Methodenlehre den größeren Wert auf die prinzipiellen Erklärungen, weil sie eine klare Sprache führen und auch auf einen relativ geringen Raum beschränkt sind. Es ist aber durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, daß entweder die grundsätzlich behauptete Lebensnähe der Theologie nicht konsequent in der Praxis festgehalten wurde oder umgekehrt die praktischen Durchführungen über allzu eng gefaßte Prinzipien die Vorherrschaft erlangten. Bei gegebener Gelegenheit werden derartige Abweichungen vermerkt werden müssen, anderseits kann indes der Standpunkt, den die theologische Forschung einnehmen soll, davon kaum eine wesentliche Abänderung erfahren.

Wir geben zuerst einen geschichtlichen Überblick, um dann uns dem Problem sowohl von der theologischen als auch von der religiösen Seite her zuzuwenden.

1. Ein geschichtlicher Überblick

Ohne alle Zweifel bildet die katholische Theologie eine Einheit, in der die unterschiedlichen Phasen der Entwicklung zu einem Ganzen zusammenwachsen. Selbst die größten ihrer Vertreter, ein hl. Augustinus oder ein hl. Thomas von Aquin, sind ein jeder für sich, mit der Theologie nicht schlechthin ineinszusetzen. Wenn auch ihr Einfluß keineswegs unterschätzt werden darf, so stellen sie doch nur Höhepunkte in einer fortlaufenden Linie dar. Auf der anderen Seite gibt es ebenso in der Geschichte der Theologie Epochen des Niederganges, besonders die ausgehende Spätscholastik mit der Vorherrschaft des Nominalismus und die Zeit der Aufklärung, in etwa noch die fast ausschließlich auf Reproduktion eingestellte Periode zwischen Patristik und Scholastik; aber sie wurden überwunden und leiteten einen neuen Aufschwung ein.

In der Stellungnahme zu dem religiösen Anliegen der Theologie heben sich die ältere und die neuere Zeit deutlich voneinander ab. Die Unterscheidung von Patristik und Scholastik ist zwar unter manigfacher Rücksicht berechtigt und bezeichnend, eignet sich indes weniger für die prinzipiellen Belange der theologischen Erkenntnislehre. Das Ergebnis zahlreicher Einzeluntersuchungen geht klar und bestimmt dahin, daß die Scholastik noch im 12. und zu Anfang des 13. Jahrhunderts vom Geist der Kirchenväter erfüllt war und darum die Theologie bewußt in den Dienst des christlichen Lebens stellte. Wir erinnern nur an Rupert von Deutz, Bernhard von Clairvaux und die Viktoriner. Ein unverdächtiger Zeuge, A. M. Ethier O.P., soll uns das bestätigen: „Le De Trinitate de Richard de S. Victor comme toutes ses autres oeuvres, trouve son inspiration profonde dans une vie théologale intensement vécue. C'est là, d'ailleurs, un trait commun à tous les théologiens du Moyen-Age — surtout du XII^e siècle —, à ces esprits encore jeunes, chez qui l'intellectus fidei ne se concevait ni s'organisait comme une science indépendante du sentiment religieux . . . L'habitude n'existait pas encore de véhiculer le savoir dans des formules scolaires, qui . . . perdent contact avec la vitalité toujours neuve d'une intelligence investie des lumières de la foi et travaillée par la grâce“ [1]). In gleicher Weise ist es unbestritten und unbestreitbar, daß im großen und ganzen die Theologie vom Ende des 13. Jahrhunderts an bis auf die neueste Zeit nicht mehr so unmittelbar religiös geprägt erscheint. Vor allem läßt die Betonung des Rationellen und Methodischen die übernatürlichen Momente, wenn auch nicht

[1]) *Le „de trinitate" de Richard de Saint-Victor* (Publications de l' Institut d'Etudes médiévales d'Ottawa 9), Paris—Ottawa 1939, 7.

vollständig verschwinden, so doch merklich zurücktreten. Diese Beobachtung drängt sich zumal für die Spätscholastik des 14. Jahrhunderts auf und betrifft sämtliche Theologenschulen, Thomisten, Skotisten, Nominalisten und Augustiner (bei letzteren bildet nur Hugolin von Orvieto eine beachtenswerte Ausnahme). Wir stellen zunächst bloß die Tatsache fest[2], um dann später eine theologiegeschichtliche Erklärung anzuschließen.

Eines könnte allerdings fraglich sein, wo genau der Einschnitt zwischen der älteren und der neueren Auffassung anzusetzen ist. Der Verfasser dieses Aufsatzes hat in seinem Buche „Theologie als Glaubensverständnis" den Versuch gemacht, in der Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin den Ausgangspunkt zu bestimmen[3]). Die dort angeführten Gründe sollen hier nicht noch einmal aufgezählt werden. Es kommt uns vielmehr nur darauf an, einige Mißverständnisse zu beheben und dabei gerade die religiöse Bedeutung der Theologie zu betonen, die ja in erster Linie von einem etwaigen Wandel in den theologischen Grundsätzen betroffen wird.

Auf jeden Fall muß anerkannt werden, daß schon vor Thomas die Entwicklung im Sinne einer Abkehr von den übernatürlichen Werten der Theologie eingesetzt hat (bei Abaelard in dessen Sic-et-non-Methode und ganz allgemein durch die Einführung der quaestio theologica in den systematischen Werken der Frühscholastik, dann auch durch die Betonung des Wissenschaftsbegriffes für die theologische Erkenntnislehre bei Wilhelm von Auxerre, in der Schule des Alexander von Hales und bei Albert dem Großen) und daß auch nach Thomas anfangs noch sehr deutliche Zeichen für das Fortbestehen der älteren Anschauung sprechen (besonders bei Heinrich von Gent und in der mittleren Franziskanerschule). Mit Thomas von Aquin soll überhaupt in diesem Zusammenhang nicht die einzige Ursache, sondern nur der markanteste Exponent einer längeren Entwicklungsreihe genannt sein. Man würde ihm zumal dadurch Unrecht tun, wenn die prinzipielle Auffassung von der Theologie in seiner Summa ausschließlich als Wendung zum Rationalismus gewertet werden sollte. So würden manche Vorzüge verkannt, die an anderer Stelle von uns gewürdigt worden sind[4]). Es liegt aber auch offen zu Tage, daß gerade die Hervorkehrung des Methodischen und die strenge Durchführung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes in der Theologie

---

[2]) Wir verzichten hier darauf, die Belege im einzelnen zu bringen, und berufen uns auf die anderswo veröffentlichten Arbeiten, namentlich: *Rupert von Deutz und seine „Vermittlungstheologie"*, Münchener Theologische Zeitschrift 4 (1953) 255–270; *Theologischer und dogmatischer Fortschritt nach Duns Scotus*, Franziskanische Studien 35 (1953) 21–38; *Positive und spekulative Theologie, Kritische Bemerkungen an Hand der Loci theologici des Melchior Cano* Scholastik 29 (1954) 53–72; *Der Augustinismus in der theologischen Erkenntnislehre des Petrus Aureoli*, Franziskanische Studien 36 (1954) 137–171; *Laientheologie*, Trierer Theologische Zeitschrift 63 (1954) 340–354; *Erleuchteter Glaube.* Die Theorie *Heinrichs von Gent und ihr Fortleben in der Spätscholastik*, in: Franziskanische Studien 37 (1955) 129–160; *Thomas von Aquin zum Wesen der Theologie*, in: Scholastik 30 (1955) 195–214; *Die Aufgabe der Vernunft in der Theologie des heiligen Bonaventura*, in: Franziskanische Studien 38 (1956) 129–149; *Richard von St. Viktor, Theologe und Mystiker*, in: Scholastik 31 (1956) 213–238; *Die Stellung Heinrichs von Gent zum theologischen Studium der Frau*, in: Scholastik 32 (1957) 81–85. Weitere Untersuchungen, so über Aegidius Romanus O.E.S.A., Romanus de Roma O.P., Walter von Brügge O.F.M. und Johannes Quidort von Paris O.P., werden folgen.

[3]) Würzburg 1953, 80–93.

[4]) *Thomas von Aquin zum Wesen der Theologie*, Scholastik 30 (1955).– Die hiervon abweichende Themasexegese findet sich vor allem bei: B. Lonergan S.J., *Theology and Understanding*, Gregorianum 35 (1954) 630–648.

nicht mehr so stark wie die „augustinische" Richtung der älteren Scholastik die religiösen Werte betonen konnte. Psychologisch läßt sich das leicht verstehen.

Zwei Fehler sind bei der Deutung der Theologiegeschichte zu vermeiden: Der erste besteht in der Nivellierung aller Unterschiede, besonders gegenüber einem Augustinismus oder Aristotelismus der theologischen Erkenntnislehre; der zweite, nicht minder gefährlich, in der Aufstellung unversöhnlicher Gegensätze und in einseitiger Parteinahme. Die Thomasinterpretation wird den schwierigen Weg objektiver Sachlichkeit gehen müssen.

Aber könnte nicht eine thomistische Theologie ebenso gut wie eine augustinische das religiöse Anliegen herausstellen? Wenn wir hier zunächst einmal davon absehen, ob sie es könnte, so scheint doch das eine sicher zu sein, daß sie es im großen und ganzen nicht getan hat. Der Vergleich der Prinzipienlehre der Summa des hl. Thomas etwa mit der eines Heinrichs von Gent muß davon überzeugen. Gewiß sind das Extreme, aber sie machen den Kern unserer Frage deutlich. Selbstverständlich fehlt das Religiöse bei Thomas nicht vollständig, es ist nur latent, aber es kommt nicht mehr so unmittelbar zur Geltung. Die absolute Möglichkeit eines nachdrücklicheren Einsatzes braucht nicht geleugnet zu werden, ähnlich wie auch der Augustinismus seinen offensichtlichen Mangel an methodischer Schärfe an und für sich hätte ausgleichen können. Der thomistischen Theologie mußte es aber wegen der Neuheit ihres Bestrebens schwer fallen, gleich mit dem ersten Anfang eine gewisse Antithese durch eine vollendete Synthese zu überwinden, was erst der späteren Zeit, z. B. einem Scheeben, vorbehalten bleiben sollte. In diesem Sinne, nicht in dem einer Opposition zu Thomas oder in dem einer bloßen Repristinierung des hl. Augustinus, wollte der Verfasser in seiner „Theologie als Glaubensverständnis" die Definition des Vatikanischen Konzils gewertet wissen[5]).

Die Theologie der neueren Zeit hat eine Reihe von Faktoren aufzuweisen, die für ihr religiöses Anliegen nicht günstig sind. Die Hochschätzung der Wissenschaft ist eher gesteigert als vermindert, obschon die aristotelischen Kategorien an Bedeutung eingebüßt haben. Dafür wird aber mehr und mehr die Forderung erhoben, daß die Glaubenslehre, zumal wegen der notwendigen Auseinandersetzung mit den übrigen Geisteswissenschaften, sich als ebenbürtig erzeigen könne. Die Aufteilung der Theologie in mehrere Einzeldisziplinen und besonders die hiermit verbundene Abspaltung der Mystik von der Dogmatik hat für letztere und für deren Lebensnähe nachteilige Folgen. Seit der Reformationszeit hat die Kontroverstheologie und überhaupt die positive Theologie, deren Methode erst von Melchior Cano grundlegend dargestellt worden ist, an Bedeutung gewonnen, und in der neuesten Zeit, etwa vom Vatikanischen Konzil an gerechnet, behauptet die historische Betrachtung eine beherrschende Position, wodurch wiederum die Aufmerksamkeit von den übernatürlichen und religiösen Werten abgelenkt wurde. Hinzu kommt noch, daß die moderne Theologie in ganz anderem Ausmaß, als das früher der Fall war, ein wesentlicher Teil der Berufsausbildung des Seelsorgers und somit „Lernstoff" ist und deshalb weniger Unmittelbarkeit besitzt. Diese und vielleicht noch weitere Momente, nicht alle im gleichen Grade und zu der gleichen Zeit, formen eine ziemlich bestimmte Gestalt der Theologie. Man mag darüber streiten, welcher Einfluß den einzelnen von ihnen zukommt, aber über die Gesamtwirkung ist ein ernstlicher Zweifel kaum noch möglich.

Es wäre nun allzu rasch geurteilt, wenn man die angeführten Tatsachen samt und sonders als Fehlentwicklungen der Theologie ansehen wollte. Fast eine jede von

[5]) A. a. O. 5, 21–23, 92–93, 123–125, 162–169, 184–188, 193–196, 197–203, 218–221, 237–244.

ihnen birgt auch Vorteile in sich, die ein geschichtlicher Überblick würdigen muß. Namentlich die historische Forschung ist für die Theologie nicht zu entbehren; sie kann ihre wichtige Aufgabe ohne Beeinträchtigung der religiösen Belange um so mehr erfüllen, je mehr sie sich ihrer dienenden Stellung gegenüber der gesamten Glaubenslehre bewußt bleibt. Die Gefahren liegen offensichtlich nicht so sehr in den aufgewiesenen Erscheinungen als solchen, sondern in einseitigen Tendenzen, die sich schädlich auswirken mußten. Das Ergebnis ist jedenfalls dieses, daß die Theologie seit dem Ausgang des 13. Jahrhunderts, von Ausnahmen abgesehen, bis in die neueste Zeit hinein ein anderes Bild darbietet als die Theologie der Patristik und der älteren Scholastik, und zwar ein derartiges Bild, das zwar nicht unter jeglicher Rücksicht eine Verschlechterung besagt, aber die religiösen Werte zurücktreten läßt.

In diesem Zusammenhang sind endlich noch die verschiedenen Bestrebungen zu erwähnen, die in den letzten Jahren aufgekommen sind und eine Besinnung der Theologie auf ihre übernatürlichen Grundlagen und auf ihre Bedeutung für das christliche Leben zum Inhalt haben. Wir nennen die programmatischen Titel: Verkündigungstheologie, charismatische, heilige oder kniende Theologie, nouvelle théologie, Laientheologie[6]); und es sei gestattet, die Theorie einer „Theologie als Glaubensverständnis" hinzuzufügen. Allerdings weichen die Versuche im einzelnen wesentlich voneinander ab, jedoch zeigt sich auch eindeutig eine gemeinsame Linie und Grundrichtung. Obgleich die eine oder die andere Ansicht Widerspruch erfahren hat oder gar von kirchlicher Seite her beanstandet werden mußte, so betrifft das kaum die Tendenz an und für sich, die Theologie in stärkerem Maße als bisher in das religiöse Leben einzuordnen. Vielleicht ist dabei auch die geistige Haltung des modernen Menschen beteiligt, die als „Ganzheitshaltung" gekennzeichnet werden kann[7]). Es bleibt abzuwarten, wieweit sich die Bestrebungen durchsetzen und zu allgemeiner Anerkennung gelangen können.

Der Gang durch Entwicklungsstadien der katholischen Theologie war wohl nicht vergebens. Wir haben so das Problem kennen gelernt, das in der Vereinigung der wissenschaftlichen und der religiösen Belange der Glaubenslehre besteht. Noch einmal sei bemerkt, daß in der Einzelbeurteilung dieses oder jenes Theologen und in der Bewertung der Ursachen, die das neuzeitliche Bild der Theologie veranlaßten, verschiedene Meinungen möglich sind. Es ist auch von untergeordneter Bedeutung, ob hauptsächlich die Betonung des Wissenschaftlichkeitscharakters die Verantwortung hierfür trägt und ob Thomas von Aquin durch die Einführung der „scientia subalternata" einen entscheidenden Schritt zu dem endgültigen Ergebnis getan hat. Worauf es ankommt und worüber die historische Forschung in etwa übereinstimmt, ist der Unterschied in der prinzipiellen Auffassung der Theologie, der sich zwischen einer älteren und einer jüngeren Epoche zeigt und der gerade die religiösen Belange betrifft. Überflüssigerweise (aber um jedes Mißverständnis auszuschließen, scheint es doch notwendig zu sein) fügen wir auch jetzt hinzu, daß es sich dabei nicht um einen vollständigen Bruch mit der Vergangenheit handelt, sondern bloß um eine Akzentverschiebung, die indes nicht übersehen werden darf, wenn die Entwicklung objektiv gezeichnet sein soll. In dieser Sicht werden die Verdienste anerkannter

---

[6]) Siehe hierüber: J. Beumer, *Laientheologie*, Trierer Theologische Zeitschrift 63 (1954) 340–354. Dort auch weitere Literaturangaben, besonders: K. Rahner, *Gedanken zur Ausbildung der Theologen*, Orientierung 18 (1954) 149 ff., 165 ff.

[7]) Vgl. dazu: J. Maritain, *Distinguer pour unir ou Les dégrés du savoir*, Paris 1932 (deutsch unter dem Titel: Die Wege des Wissens, Mainz 1954).

Theologen keineswegs geschmälert, sondern lediglich in ihre geschichtliche Situation hineingestellt[8]).

Anderseits kann die historische Forschung gegenüber der vorgelegten Frage nicht das letzte Wort für sich beanspruchen. Wir wenden uns deshalb nunmehr der systematischen Erörterung zu, indem wir nacheinander das Problem in seinem theologischen und in seinem religiösen Aspekt aufrollen. Dabei soll vorsichtig auseinandergehalten werden, was mehr oder weniger allgemein zugegeben wird und was den Gegenstand freier Diskussion bilden kann.

2. Die theologische Seite des Problems

Es geht uns hier vor allem um folgende Fragen: Hat die Theologie überhaupt eine religiöse Aufgabe? Und wenn ja, worin besteht diese? Welche Mittel sind ihr dann gegeben, um sie zu erfüllen? Die Antwort braucht wohl nicht die Teilfragen im einzelnen zu berücksichtigen, sondern kann bequem alles zusammenfassen und so die Einheitlichkeit des Problems herausstellen.

Die Grundlage und Voraussetzung der Theologie ist der übernatürliche Glaube. Von ihm geht sie aus, und zu ihm kehrt sie auch wieder zurück. Freilich will sie ihn entfalten und vervollkommnen, aber sie bewegt sich dabei immer noch in der Sphäre der göttlichen Offenbarung. Wenn einmal der Glaube mit seiner wesenshaften Dunkelheit und Uneinsichtigkeit aufhört, dann hat auch die Theologie ihre innere Berechtigung und ihre tatsächliche Existenz verloren. Das ist allgemein anerkannt, wenn wir von einigen Ausnahmeerscheinungen, wie z. B. der Theologie der Aufklärungszeit, absehen. Besonders ausgeprägt findet sich diese Überzeugung in der „intelligentia fidei" der augustinischen Richtung, sie wird aber auch von denen nicht preisgegeben, die mit Thomas von Aquin den Wissenschaftscharakter der Theologie hervorkehren. Der Glaube selber überträgt nun dem Menschen eine zutiefst religiöse Aufgabe, ja, er ist in sich d i e religiöse Aufgabe für ihn. Und daran hat auch die Theologie ihren Anteil, weil sie ja durch den Glauben fundiert ist und diesen nur in seinem Bereich weiterentwickelt. Sie bedeutet darum ein religiöses Anliegen, und obschon natürliche Kräfte und Fähigkeiten miteingesetzt werden müssen, so bleibt doch die letzte Verwurzelung in dem übernatürlichen Glauben bestehen. Dieser drängt selbst nach seiner Vollendung im Erkenntnisbereich, da er Leben besagt und neues Leben anregt. Wenigstens indirekt, durch die Vermittlung der Kirche, sind alle gläubige Menschen dazu berufen, sich dem Reichtum des Glaubens und seine Fülle, soweit sie für gewöhnlich zugänglich sind, anzueignen. Die Theologie hat also eine religiöse Aufgabe.

Wenn sie noch genauer bestimmt werden soll, so ist die Eigenart der theologischen Erkenntnis etwas eingehender zu beschreiben. Wir verwenden hierbei am besten die der modernen Theologie recht geläufige Unterscheidung zwischen positivem und spekulativem Verfahren. Ersteres kann keineswegs den Glauben „beweisen", sondern nur auf ihm aufbauen, indem dessen Gegenstand näher bestimmt und abgegrenzt und seine Herkunft aus der Offenbarung über den vermittelnden Weg der kirchlichen Lehrvorlage dargetan wird; die „fides implicita" wird auf diese Weise zur „fides explicita". Das religiöse Anliegen erscheint hier allerdings mehr indirekt, da eine exakte Anweisung des Raumes erfolgt, der für die Betätigung im christ-

[8]) Ergänzungen zu diesem geschichtlichen Überblick bieten: G. S ö h n g e n, *Die Einheit in der Theologie*, Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952; B. M. X i b e r t a, *Introductio in Sacram Theologiam*, Madrid 1949.

lichen Leben offen steht. Anders verhält es sich mit dem spekulativen Verfahren. Dieses vermag durch die Analogie den Wesensinhalt des Glaubens zu vertiefen und erhebt die „fides simplex" zu einer „fides illustrata". Die praktische Auswirkung in religiöser Fruchtbarkeit ist damit unmittelbar gegeben. Positive und spekulative Theologie gehören selbstverständlich zusammen, letztere ist zudem von der ersteren abhängig, so daß die theologische Erkenntnis als solche an beiden Anteil hat und besonders von der spekulativen Seite her ihre religiöse Aufgabe erhält, die direkt auf ein Leben aus dem Glauben hingeordnet ist.

Eines könnte indes noch zweifelhaft sein, inwiefern nämlich die theologische Schlußfolgerung, die so oft als wesentlich für die Theologie angesehen wird, zu den übernatürlichen Belangen der theologischen Erkenntnis steht. Man hat der Theorie des Glaubensverständnisses den Vorwurf gemacht, daß sie in der „conclusio theologica" eine Gefährdung der vom Glauben her bestimmten Theologie erblicke. Hier liegt ein Mißverständnis zugrunde. Denn selbst die augustinische Auffassung ist darauf angewiesen, die theologische Schlußfolgerung in den Dienst der „intelligentia fidei" zu stellen, wenn diese der ihr ursprünglich anhaftenden Ungenauigkeit entrissen werden soll[9]). Eine Synthese von Augustinismus und Tomismus, wie sie von dem Verfasser seinem Hauptanliegen nach angestrebt wurde, wird ja nur dann ermöglicht, wenn beide Richtungen von ihren Eigentümlichkeiten aus dazu beitragen. Fraglich kann nur das eine sein, ob Thomas von Aquin reflex und ausdrücklich die „conclusio theologica" als Mittel zu einer vertieften Erkenntnis der Glaubenswahrheiten selber betrachtet hat. Bedenken gegen ihre Verwendung bestehen allein dann, wenn sie erstens die Glaubensprinzipien der Theologie unberührt lassen und über sie hinaus führen soll und wenn zweitens darin ihre einzige oder wenigstens hauptsächliche Aufgabe gesehen wird.

Weil der übernatürliche Glaube die Grundlage der theologischen Erkenntnis bildet, werden ihr auch übernatürliche Gnadenhilfen zur Verwirklichung gegeben. Eine religiös aufgefaßte Theologie muß das eigens hervorheben. Wenn hingegen der Akzent auf der logischen und methodisch korrekten Abfolge des Denkprozesses läge, könnte es vernachlässigt werden. Gnade braucht der Mensch für alle Akte, die sich im Bereich des Glaubens betätigen; erst recht also für die theologische Erkenntnis, die den Glauben vervollkommnet und zugleich für den Aufbau der kirchlichen Gemeinschaft bedeutungsvoll ist. Dementsprechend hat die übernatürliche Hilfe einen doppelten Sinn, den der aktuellen Gnade und den der „gratia gratis data". Nicht so klar bestimmbar ist die Rolle, die den Geistesgaben bei der Ausbildung der theologischen Erkenntnis zufällt. Eine Ansicht, vertreten u. a. durch Wilhelm von Auxerre, Thomas von Aquin und Scheeben, möchte ihnen einen entscheidenden Einfluß zuschreiben. Es läge das auch ganz in der Linie der augustinischen Richtung, jedoch hat z. B. Heinrich von Gent auf ihre Einbeziehung verzichtet und eindeutig die „fides informis" als genügende Voraussetzung für die Theologie bezeichnet. Diese Lehrmeinung verdient den Vorzug; denn da die Geistesgaben an den Besitz der „fides formata" gebunden sind, würde die Ansicht, die durch sie die theologische Erkenntnis innerlich konstituiert, folgerichtig den Umfang der Theologie und der Theologen bedeutend einschränken müssen. Anders wird hingegen das Urteil lauten können, wenn man den „dona" nur eine zusätzliche Funktion anweist und sie lediglich für die eigentlich mystische Erkenntnis als unbedingt notwendige Faktoren einsetzt.

---

[9]) *Theologie als Glaubensverständnis* 55, 92–93, 202–203, 240–243.

Mit der religiösen Art der Theologie hängt auch zusammen, daß sie eine Vorbereitung von seiten des Theologen erfordert, die ihrer Eigenständigkeit entspricht. Diese ist also wesentlich religiös, wobei die ethische Reinigung des Herzens, Übung der christlichen Tugenden und Gebet um Erleuchtung von oben eingeschlossen sind. Wenn die Kirchenväter, insbesondere die Alexandriner und im Westen Hilarius von Poitiers und Augustinus, das betonen, so haben sie damit zum Teil Gedankengut der Stoa übernommen und im Geist der Offenbarung geformt. Die Theologie der älteren Scholastik (bis auf Heinrich von Gent) ist der augustinischen Tradition treu geblieben. Die Überzeugung geht allgemein dahin: Ohne Reinheit des Herzens, d. i. Freiheit von der Leidenschaft und der Anhänglichkeit an die Sünde, und ohne Verbindung mit Gott gibt es keine Theologie. Die spätere Auffassung zeigt in diesem Stücke ein etwas abweichendes Bild. Nicht als ob sie die Bedeutung der übernatürlichen Vorbereitung für die theologische Erkenntnis abgestritten hätte, sie hat ihr aber auch nicht mehr so ausdrücklich und ausführlich Beachtung geschenkt. Eine unvoreingenommene Kritik muß das zugeben, und nur seltene Ausnahmen lassen sich als Gegeninstanz anführen. Die Sprache der neueren Theologie ist im großen und ganzen nüchtern geworden. Der Hauptwert wird auf klare Begriffe und solide Beweise gelegt, und die Folge hiervon zeigt sich in einem Zurücktreten der affektiven und religiösen Momente. Die Wendung der Theologie zur wissenschaftlichen Methode hat wohl am meisten und zeitlich am ersten dazu beigetragen, während später noch die überwiegende Geltung positiver Ergebnisse und historischer Forschung hinzukam. Die Deutung der Tatsachen braucht wohl nicht mehr wiederholt zu werden; es ist aber auch leicht einzusehen, wie gerade unter der Rücksicht der religiösen Vorbereitung eine Synthese der alten und der neuen Anschauung durchgeführt werden kann, welche die Vorteile jedes der beiden Aspekte harmonisch vereinigt. Es würde indes durchaus nicht genügen, wenn die Glaubenswissenschaft rein äußerlich um einige „fromme" Zusätze vermehrt würde; nein, mindestens die Prinzipienlehre müßte sich mit dem Thema der religiösen Vorbereitung eigens befassen, und der Geist des Glaubens und der Frömmigkeit sollte allenthalben in der theologischen Erörterung spürbar sein, wenn auch der moderne Mensch vielleicht nicht mehr so unmittelbar religiös angesprochen werden will.

Innerhalb der übernatürlichen Vorbereitung auf die Theologie nimmt die Betätigung des Gläubigen in einem Leben nach dem Glauben eine gesonderte Stellung ein. Es ist nämlich leichter zu verstehen, daß Reinigung des Verstandes und Verlangen nach dem Licht des Heiligen Geistes erforderlich sein sollen, damit die theologische Erkenntnis zustande komme. Aber die Väter, namentlich die des lateinischen Westens, Hilarius von Poitiers und Augustinus, versprechen die spekulative Durchdringung der Glaubenswahrheiten erst als Frucht der gläubigen Tat, die indes nicht notwendig in jedem Fall die in der eingegossenen göttlichen Liebe vollendet sein muß. Damit wird einer Überschätzung des rationalen Momentes in der christlichen Gesamthaltung wirksam vorgebeugt und eine gute Einordnung der verschiedenen Teilfaktoren gewährleistet. Der Grundgedanke ist leider der neueren Sicht der Theologie beinahe ganz verloren gegangen, ließe sich jedoch ohne Schwierigkeiten in sie einbauen. Es wäre dann nur vorausgesetzt, daß die Empfänglichkeit des Menschen für eine übernatürlich verankerte Erkenntnis nach allen Seiten hin klar herausgearbeitet würde.

Zu den Gnadenhilfen, auf die der Theologe angewiesen ist, gehört schließlich auch eine „gratia externa", nämlich die Unterstützung durch die Gemeinschaft der Kirche. Nur auf diesem Wege gelangt der Mensch, wenigstens für gewöhnlich, zum Glauben, und nur durch diese Vermittlung kann er ihn, wiederum „secundum viam ordi-

nariam", entfalten. Hier müssen wir allerdings bei der patristischen und altscholastischen Auffassung einen Mangel feststellen, und das ist das erste Mal bei der Untersuchung des religiösen Anliegens der Theologie, und zugleich einen Vorsprung, den die neuere Anschauung gewonnen hat. Thomas von Aquin und besonders Duns Skotus haben wirklich das, was bis dahin fast nur immanent vorhanden war, deutlich ausgesprochen: Die theologische Erkenntnis ist wesentlich an die Mitarbeit der Kirche gebunden. Dazu kommt noch, daß die seit Melchior Cano ausgebildete und methodisch dargestellte positive Theologie weiterhin die Bedeutung der Kirche und deren Verkündigung für Glauben und Glaubenswissen theoretisch und praktisch betont hat. Bei einer Synthese der beiden großen Entwicklungsperioden ist also unter dieser Rücksicht das Schwergewicht zweifelsohne auf die Auffassung der neueren Zeit zu legen.

Wenn die Theologie mit ihrem religiösen Anliegen auf die eine oder die andere Weise zum Ausdruck kommt, erfährt sie dabei immer eine gewisse Annäherung an die Mystik. Und tatsächlich sehen wir auch, wie die Grenzen zwischen den beiden verwandten Gebieten der Glaubenserkenntnis anfangs, im christlichen Altertum, nicht strenge eingehalten sind, so wohl noch bei Augustinus[10]). Die später einsetzende Aufgliederungstendenz, die aber erst nach Thomas von Aquin stärker anhebt, hat anderseits dazu geführt, daß die Mystik weitgehend von der Theologie nicht nur gedanklich geschieden, sondern wirklich losgelöst erscheint. Wenn man in diesem Punkte die ältere und die neuere Anschauung miteinander vergleicht, so liegen die Vorteile und die Nachteile einigermaßen ebenmäßig verteilt. Eine ideale Lösung wird theologische und mystische Erkenntnis zwar als Parallelen behandeln, aber doch auch als zwei unterschiedliche Arten, die zu zwei Teilen einer einheitlichen Gesamtglaubenslehre gehören. So darf wohl eine Annäherung der Theologie an die Mystik statthaben, wie auch umgekehrt eine Annäherung der Mystik an die Theologie, aber keine Ineinssetzung oder eine Verwischung der Grenzen. Gewiß sind hier noch nicht alle einschlägigen Fragen restlos geklärt, so u. a. die nach der Möglichkeit einer erworbenen und mehr der thologischen Erkenntnis entsprechenden Beschauung und die nach der allgemeinen oder nichtallgemeinen Berufung der Gläubigen zu mystischen Gebetsgnaden. Auch das eine, worauf es uns wesentlich ankommt, dürfte noch nicht gesichert sein, wo genau die theologische Erkenntnis, selbst die in spekulativer Vollendung, aufhört und die mystische anfängt. Trotzdem ist eine Scheidung der beiden Disziplinen durchzuführen, wobei der Mystik die Glaubenserfassung zufällt, die als die zum mindesten tatsächlich außergewöhnliche und außerordentliche gelten muß und die ohne die Verwendung von neuen übernatürlichen Faktoren nicht auskommt. Damit soll aber eine gegenseitige Parallelisierung der beiden Zweige der Glaubenslehre Hand in Hand gehen. Eine Angleichung der Theologie an die Mystik hat dann, vorausgesetzt daß sie vorsichtig durchgeführt wird, ersterer den Nutzen zu bieten, daß sie so mehr als sonst ihre eigenen religiösen Belange werten und zu fruchtbarer Auswirkung gelangen lassen kann.

Wir haben auf diese Weise dem theologischen Aspekt des vorgelegten Problems unsere Aufmerksamkeit geschenkt. Die wichtigsten Punkte sind wenigstens angedeutet worden, und die Hauptlinien der einzelnen Fragen und ihrer allenfalls möglichen Beantwortung dürften hervorgetreten sein. Freilich bleiben noch eine Reihe von desiderata. Wir denken hierbei weniger an eine vielleicht ebenfalls wünschenswerte Konkretisierung der praktischen Folgerungen (in einer Art von Reform-

[10]) Siehe hierüber: E. Hendrikx, *Augustins Verhältnis zur Mystik* (Cassiciacum 1), Würzburg 1936. M. Olphe-Galliard, *Contemplation dans la littérature chrétienne latine* (Dictionnaire de spiritualité II., Paris 1953, 1911–1929).

programm für die Theologie, das jedoch sich erst der vollendeten Theorie anschließen könnte) als vielmehr an die im eigentlichen Sinne religiöse Seite des Problems, von der bislang noch nicht erschöpfend die Rede war. Manches wird sich zwar in diesem letzten Teil unserer Untersuchung wiederholen, aber doch in etwas abweichender Betrachtungsweise, anderes könnte unter Umständen neu hinzukommen.

3. Die religiöse Seite des Problems

Die Fragen, die nunmehr aufgeworfen werden und eine Antwort verlangen, lauten ungefähr wie folgt: Warum bedarf die Frömmigkeitshaltung des gläubigen Menschen gerade einer Theologie? Wie ist diese Theologie beschaffen, und worin besteht ihre Aufgabe gegenüber dem religiösen Leben? Gemeinsam ist der Ausgangspunkt, indem wir jetzt den Akzent von der theologischen Seite auf die religiöse verlegen, obschon selbstverständlich die Art und Weise der Beweisführung von der Theologie her bestimmt bleibt. Es soll aber hier nicht nur die Notwendigkeit des übernatürlichen Glaubens für die Frömmigkeit dargetan werden — das wäre für unsere Zwecke zu wenig —, sondern der Wert und Nutzen der theologischen Erkenntnis, deren Verhältnis zum christlichen Leben überdies genauer aufzuzeigen ist.

Die geistige Struktur des Menschen als solche verfügt über zweierlei Grundkräfte, Erkennen und Wollen. Im übernatürlichen Bereich erfährt sie zwar eine wesentliche Erhöhung, aber unter der Rücksicht dieser inneren Konstitution keine Änderung. Auch für den religiösen Menschen gilt das scholastische Prinzip: Nihil volitum, nisi praecognitum. In der Frömmigkeitshaltung muß also zugleich mit dem Strebevermögen oder, besser gesagt, vorausgehend zu ihm das Erkenntnisvermögen aktiviert sein. Freilich ist es möglich, ja sogar angebracht, ersterem eine größere Bedeutung zuzuschreiben, wenn die Einstellung des Menschen in ihrer Ganzheit gewertet werden soll, aber schließlich besagt doch allein die Erkenntnis den Anfang und das Fundament für das religiöse Leben. Diese Erkenntnis kann nichts anderes sein als der übernatürliche Glaube. Ohne ihn gibt es keine Frömmigkeit, wenigstens nicht die Frömmigkeit, die tatsächlich nur dem Willen Gottes gerecht wird. Der Glaube ist das Licht, das dem Menschen voranleuchtet, wenn er den Weg beschreitet, der ihn zu seinem Ziele führt.

Mit diesen allgemeinen Ergebnissen haben wir noch nichts für die Aufgabe der Theologie ausgemacht. Ja, man könnte vielleicht gerade von den angeführten Gedanken her die Meinung vertreten, daß der Glaube allein und in jedem Fall ausreiche, um das religiöse Leben zu begründen; unbezweifelbare Tatsachen scheinen dafür zu sprechen, daß ohne jede theologische oder irgendwie höhere Erkenntnis wirkliche Frömmigkeit vorliegen kann. Letzteres soll auch nicht geleugnet werden, aber es dürfte fraglich sein, ob es ganz dem Ideal entspricht. Schon der hl. Johannes stellt Glauben und Erkennen nebeneinander, und der hl. Paulus (Kol 1, 25—2, 5 und Eph 4, 13—16) sieht die vom Glauben abgehobene neue Erkenntnis, die er seinen Gemeinden im Kampfe mit den Irrlehrern wünscht, in engem Zusammenhang mit der Liebe und betrachtet das Wachstum in beiden Tugenden als den Weg zu dem Geheimnis, das Christus selber ist. Die Kirchenväter und die älteren Scholastiker haben diese Ideen weiter ausgebaut. Nur der häretische Gnostizismus wollte die Theologie esoterisch auf einen kleinen Kreis von Eingeweihten beschränkt wissen. Es läßt sich zwar diskutieren, ob diese oder jene Form vertiefter Glaubenserkenntnis schon als theologisch anzusprechen ist. Gesichert scheint jedoch zu sein, daß wenigstens der idealen Verbindung nach der Fortschritt im religiösen Leben von einem Fortschritt im Glauben begleitet wird. Dabei kommt ohne Zweifel neben

der Mystik auch der Theologie, und zwar ihr in erster Linie, eine hervorragende Stellung zu. Zum mindesten wird sie indirekt selbst auf die Gläubigen einwirken, die persönlich nicht für eine theologische Erkenntnis fähig oder geeignet sind. Jedenfalls erfüllt die Theologie wirksamer und durchgreifender als der einfache Glaube die Aufgabe, das religiöse Leben anzuregen und zu befruchten. Wenn schon der Glaube Licht bedeutet, so ist die Theologie erleuchteter Glaube.

Das zeigt sich schon bei der positiv-theologischen Erkenntnis, in vollem Umfang aber bei der spekulativ-theologischen. Jene grenzt ab, warnt vor Gefahren und weist gangbare Wege; diese hingegen verleiht durch die Analogie ein tieferes Verstehen des Glaubens, das nach den Worten des Vatikanischen Konzils „überaus fruchtbar" ist[11]). Scheeben erklärt uns hierzu: „Was am leichtesten ohne volle Ergründung ihres Wesens bei den übernatürlichen Werken Gottes verstanden werden kann und zugleich Geist und Herz am meisten befriedigt und erbaut, ist ihre Beziehung zu den Zwecken, denen dieselben dienen, und den Zielen, welche durch dieselben erstrebt werden können und sollen, also zu den Finalgründen, wofür und wozu sie da sind oder auch da sein müssen, oder zu der Idee, welche ihnen zugrunde liegt und durch sie herbeigeführt werden soll. Weil ferner das Zweckverhältnis auch die Unter- und Zusammenordnung der einzelnen Werke zu einem geordneten Ganzen bedingt: so gestaltet sich dieses Verständnis weiterhin zum Verständnis der Stellung und Bedeutung, welche den einzelnen Werken im einheitlichen Ganzen des Weltplanes Gottes und in Beziehung auf Gott als den letzten und höchsten Endzweck zukommt ... Übernatürliche Werke verlangen auch übernatürliche Zwecke und Ziele, und hierauf deutet auch das Vaticanum hin, wenn es von einer aus dem nexus mysteriorum inter se et cum fine hominis ultimo ... entspringenden Einsicht in die Geheimnisse redet" [12]). Die spekulative Theologie, zumal wenn sie ihr Augenmerk auf die Finalursächlichkeit der Glaubenswahrheiten lenkt, ist also in ausgezeichneter Weise imstande, ihre religiöse Aufgabe zu erfüllen.

Ohne die Voraussetzung einer Theologie würde die Frömmigkeit leicht Angelegenheit des bloßen Gefühls werden und ins Schwärmerische ausarten können. Die entgegenstehende Gefahr einer allzu starken Systematisierung der Religiosität durch die Theologie dürfte wohl nicht so nahe sein. Das Ideal ist jedenfalls darin zu erblicken, daß die theologische Erkenntnis in das religiöse Ganze eingebaut wird und weder die Theologie noch die Religion eine Isolierung erfahren. Beide sind ja aufeinander angewiesen und ergänzen sich dementsprechend gegenseitig.

Wenn nun das gemeinhin zugestanden wird, so erhebt sich doch noch die Frage, welcher Art die Theologie sein muß, um den religiösen Belangen gerecht zu werden. Die Antwort hieraus wird behutsam sein müssen, damit eine extreme und einseitige Haltung vermieden wird. Jede Theologie, soweit sie katholisch ist, vermag der praktischen Frömmigkeit einige Dienste zu leisten, schon deswegen, weil sie die Wahrheit zur Grundlage hat. Es wäre aber auch eine Übertreibung, wenn man die reli-

---

[11]) Sessio 3. cap. 4. Denzinger 1796. — Auch Pius XII. weist in seiner Enzyklika „Mystici Corporis" auf die Fruchtbarkeit der Theologie hin, und zwar unter Berufung auf das Vatikanische Konzil: „Von Gott geoffenbarte Geheimnisse können dem Menschen nicht verderblich sein, noch dürfen sie, gleich dem verborgenen Schatz im Acker, unfruchtbar bleiben. Sie sind uns vielmehr dazu von Gott geschenkt, damit sie durch ehrfurchtsvolle Betrachtung zum geistlichen Fortschritt beitragen. So lehrt ja das Vatikanische Konzil: ‚Die vom Glauben erleuchtete Vernunft ...'" (Ausgabe des Kölner Seelsorgeamtes Nr. 10).

[12]) *Dogmatik* I. 1. Buch Nr. 877–879. — Vgl. auch aus den *„Mysterien"*: „In der Einsicht in die Zweckbeziehung, die Bedeutung und Notwendigkeit der einzelnen Mysterien ist die Theologie am glücklichsten, hier hat sie die ergiebigste und erquicklichste Tätigkeit zu entfalten" (11. Hauptstück § 106, Neuausgabe J. Höfer 639).

giöse Art auf Kosten der begrifflichen Klarheit und der Exaktheit in den Beweisen erreichen wollte. Der Unterschied zwischen einer eigentlichen Theologie und einer vielleicht lebensnahen und darum ansprechenden, aber immerhin unwissenschaftlichen Erbauungsliteratur muß unter allen Umständen gewahrt bleiben. Jedoch ist es anderseits offensichtlich, daß nicht alle echt theologischen Darstellungen in gleicher Weise eine religiöse Auswirkung begünstigen. Die Hindernisse sind in ihrer Herkunft recht verschieden. Manchmal ist es die eigenwillige Konstruktion der Ideen, nicht selten auch die Verselbständigung der historischen Betrachtungsweise, am häufigsten aber die überstark betonte Form der wissenschaftlichen Methode. Ein ausgewogenes Urteil über die einzelnen Epochen der Vergangenheit und ihre Theologen wird nicht überall denselben Maßstab anlegen dürfen und einen gewissen Spielraum zubilligen müssen, damit die, wenigstens zum Teil, zeitbedingten Eigenarten recht gewertet werden. Wichtiger ist indes und zugleich schwieriger, positiv und im einzelnen die Momente aufzuweisen, die allgemein und insbesondere in der heutigen Zeit die religiöse Seite der Theologie fördern können.

Wir beginnen mit dem Allgemeinen. Was nicht oder nicht hinreichend in der Ursache angelegt ist, wird auch nicht imstande sein, eine Auswirkung herbeizuführen. Darum darf man keinesfalls von der Theologie einen Einfluß auf die Frömmigkeit erwarten, wenn ihre religiösen Werte, die zweifellos in der Tiefe potenziell vorhanden sind, immanent und latent bleiben. Es gilt vielmehr, die verborgenen Schätze zu heben. Das Extrem der aufdringlichen Form würde, zum mindensten für den modernen Menschen, schädlich sein. Aber auch eine allzu große Reserve ist sicher unangebracht, weil sie keine Kräfte einsetzt und der Mensch angesprochen sein will. Die theologische Erkenntnis soll, obschon sie in erster Linie Wahrheit vermittelt, doch auch auf das ausgerichtet sein, und zwar bewußt und ausdrücklich, was dann in der Praxis des religiösen Lebens zur Tat werden muß. Damit ist durchaus nicht eine Trennung von theoretischer und praktischer Theologie das Wort geredet, sondern lediglich der Notwendigkeit, zugleich mit dem Wahren auch das Werthafte hervorzuheben.

Im einzelnen und im besonderen hat die theologische Erkenntnis auf die Strömungen zu achten, die im religiösen Leben jeweilig starker hervortreten. Vielleicht eilt in diesem oder jenem Punkte die Frömmigkeit der Theologie voraus; dann muß letztere die Verbindung aufnehmen, die Gedanken sichten und säubern und dem, was bleiben kann, eine solide Grundlage geben. Hie und da lernt sie auch von der zeitgenössischen Philosophie, was die Menschen in ihrem Inneren bewegt; in diesem Falle fällt dem Theologen die Aufgabe zu, die nicht weniger religiöse als theologische Verarbeitung zu übernehmen. Meistens liegen jedoch die Anregungen für die Frömmigkeit schon in der Theologie vor und brauchen nur entfaltet zu werden. Die Trinitätslehre z. B. darf sich nicht mit der Darstellung des innergöttlichen Lebens zufrieden geben, sondern muß die Wahrheiten einbeziehen, die unmittelbar die Teilnahme des Menschen an dem Hervorgehen der drei Personen in der Gottheit zum Gegenstand haben (missiones divinae). Manches kommt der Theologie erst zum Bewußtsein, wenn sie beständig Vergleiche anstellt zwischen dem, was sie an Erkenntnissen besitzt, und dem, was die religiöse Haltung der Gläubigen aufweist. Sollte sich bei diesem Vergleich herausstellen, daß der Unterschied zu groß geworden ist, dann tut eine Besinnung not. Natürlich eignet nicht jeder theologischen Erkenntnis dieselbe Werthaftigkeit. Einiges ist für sie unentbehrlich, weil es die Begriffe klärt oder die logischen Voraussetzungen schafft. Aber anderes kann der Theologie auch zum Ballast werden, den sie mitschleppen zu müssen glaubt. Wenn z. B. die Spätscholastik sich darin gefällt, mitten in der theologischen Erörterung

die Fragen nach der absoluten Möglichkeit zu häufen, so geht das vielfach über das angestrebte Ziel hinaus, das doch im Verständnis der tatsächlichen Ordnung besteht. Oder wenn historische Einzelheiten, wie die Aufzählung von Häresien und ihren Verteidigern, allzu viel Platz beanspruchen und es nicht ersichtlich wird, wie die theologischen und letztlich auch religiösen Belange dadurch gefördert werden, dann ist es an der Zeit, eine weise Beschränkung auszuüben.

Die Wege zur Verwirklichung einer Theologie, die besser und unmittelbarer der lebendigen Tat dienen kann, werden also recht verschieden sein. Viel ist damit schon erreicht, daß die Grundgeheimnisse des Glaubens auch in ihrem Mittelpunkt stehen. Eine, allerdings nicht einseitig zu verstehende, Rückkehr zur Hl. Schrift und zur patristischen Theologie, mit der wir unter dieser Hinsicht die ältere Scholastik auf e i n e Stufe stellen möchten, wird weitere Hilfe bieten. Das würde ja im Grunde nichts anderes besagen, als daß die Theologie wieder mehr reflex „heilsgeschichtlich" wird und zugleich die Persönlichkeit des Gottmenschen als „des einen Mittlers zwischen Gott und den Menschen" ihre zentrale Position erhält, die ihr zukommt[13]). Daß hierbei die Werte, die wir der jüngeren Scholastik zu verdanken haben, nicht vernachlässigt zu werden brauchen, bedeutet für den, der vom Walten des Heiligen Geistes in allen Zeitabschnitten der Kirche überzeugt ist, eine Selbstverständlichkeit. Pius XII. macht in seiner Enzyklika „Humani generis" (vom 12. August 1950) darauf aufmerksam, daß die theologische Forschung gerade durch den Rückgriff auf die Quellen des Glaubens sich verjüngt und vor Unfruchtbarkeit bewahrt bleibt[14]). Nicht alle Versuche, zu einer lebendigeren Theologie zu gelangen, können als vollständig geglückt angesehen werden; aber es wird auch kaum so sein, daß jeder von ihnen auf der ganzen Linie versagt haben sollte. In der Regel ist nicht nur Grundtendenz zu begrüßen, sondern auch der eine oder andere wertvolle Gedanke herausgestellt worden. Übrigens hat die amtliche Lehrverkündigung der Kirche das Recht und die Pflicht, das Brauchbare von dem Abwegigen zu sondern. Die Entwicklung der Theologie ist zudem, weil sie Geschichte menschlicher Ideen über Gottes Offenbarung beinhaltet, nicht notwendig gradlinig; sie hat vielmehr aus ihren Einseitigkeiten zu lernen, wenn sie ihrem Ziel näher kommen will.

Die religiöse Seite des uns vorgelegten Problems würde noch durchgreifender eine Lösung erfahren, wenn die hierzu notwendigen Voraussetzungen in einer theologisch fundierten und systematisch ausgebauten Aszetik gegeben wären. Das ist aber noch nicht in völlig hinreichendem Maße der Fall. Darum bleiben auch für die Theologie noch ein gut Teil Schwierigkeiten und Dunkelheiten, wenn sie den ihr wesenhaften Aspekt religiöser Art darstellen soll. Denn darin ist notwendig die Beziehung zur Frömmigkeit eingeschlossen, also zu einer Größe, deren Begriff und Wirklichkeit noch nicht unter jeder Rücksicht geklärt sind. Infolgedessen ist das hier Gebotene einzuschätzen, nämlich als ein bescheidener Versuch, welcher der Ergänzung bedarf[15]). Schließlich und letztlich will er auch nur das vervollständigen, was in einer mehr theologischen Betrachtungsweise vorausgeschickt worden ist.

---

[13]) J. R. G e i s e l m a n n, *Jesus der Christus.* Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie, Stuttgart 1951. Als Ergänzung ist zu beachten: K. W e n n e m e r, *Zur Frage einer heilsgeschichtlichen Theologie,* Scholastik 29 (1954) 73–79.

[14]) Accedit, quod uterque doctrinae divinitus revelatae fons tot tantosque continet thesauros veritatis, ut numquam reapse exhauriatur. Quapropter sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper iuvenescunt; dum contra speculatio, quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem negligit, ut experiundo novimus, sterilis evadit (AAS 42 [1950] 569).

[15]) Zum Ganzen vgl. noch: J. M. R e u ß, *Priesterliche Ausbildung heute,* Wort und Wahrheit 9 (1954) 85–105. Außerdem: J. B e u m e r, *Werte und Grenzen der theologischen Begriffsprache,* Trierer Theologische Zeitschrift 66 (1957) 120–137.

Konfessionskunde in Fortsetzung der Symbolik Möhlers

Zu einer Schrift Eduard Stakemeiers*)

Von Konrad Algermissen, Hildesheim

Der Paderborner Theologe Eduard Stakemeier, Direktor des im Januar d. J. zu Paderborn begründeten konfessionskundlichen Johann-Adam-Mohler-Instituts, war für Abfassung dieser Schrift, die das 1. Heft dieses Instituts darstellt, besonders befähigt, weil er sowohl die Persönlichkeit und theologische Arbeit Möhlers wie auch die kontroverstheologische Literatur der Reformationszeit — er weist mit Recht vor allem auf Cajetan und die einseitige Formulierung des 9. cap. der 6. sessio des Tridentin. gegenüber der umfassenderen Schau Cajetans hin — und das Schrifttum der modernen protestantischen Theologie gründlich kennt; auch ist er mit der spätscholastischen Theologie des Augustinerordens gut vertraut, wie er durch sein Werk über den *Kampf um Augustinus auf dem Tridentinum* (Paderborn 1937) schon früher bewiesen hat. Bei aller berechtigten großen Verehrung, die der Verfasser vor Möhler und seinem theologischen Wirken hat, sieht er aber doch die Grenzen, in denen sich Möhler als Kind seiner Zeit bewegte. Unter dem Einfluß der Hegelschen Dialektik stehend, sah Möhler auf die Periode der Polemik mit dem Protestantismus, die der Irenik als Antithese und auf diese die Symbolik als Synthese folgen, während doch tatsächlich erst die Ganzheitsschau der Konfessionskunde der Neuzeit die Grundlagen für eine Synthese zu bilden vermag, auf der ein gegenseitiges volles Erfassen und Verstehen der Konfessionen möglich sind, die als unbedingte Voraussetzung für ein erfolgreiches ökumenisches Arbeiten gelten müssen.

Bei Möhler findet sich nicht die der Konfessionskunde eigene und sie charakterisierende Gesamtschau des Protestantismus als Leben wie als Lehre. Wenn er die „Liturgien, Gebete und Lieder" der evangelischen Kirchen unter den Quellen der Symbolik nennt (Möhlers Symbolik, 12. Aufl., S. 6), dann geschieht das aus rein lehrhaftem, aber nicht konfessionskundlichem Interesse. Die Konfessionskunde selber geht von der Wahrheit aus, daß Religion mehr ist als Lehre, Protestantismus mehr als Professorengelehrtheit, Kirche bzw. christliche Gemeinschaft mehr als ihre Theologie; deshalb darf die Konfessionskunde weder mit Kontroverstheologie noch mit Symbolik gleichgesetzt werden. Sie sieht die Liturgie oder das gottesdienstliche Leben einer Konfession nicht nur — gemäß dem Grundsatz „lex orandi lex credendi" — unter dem Gesichtswinkel des Lehrhaften, sondern als Ausdruck eigenen religiösen Lebens aus den Grundlagen der überlieferten christlichen Wahrheit der betreffenden Konfession und zieht daher auch deren Arbeiten in der Inneren wie Äußeren Mission in den Kreis ihrer Betrachtung ein.

Nur dieser Standpunkt, nicht der der vergleichenden Symbolik — mag sie noch so irenisch gestimmt sein — gibt eine umfassend breite und allein richtige Vergleichungsgrundlage; denn das rein Theologisch-Lehrhafte besitzt im protestantischen Denken grundsätzlich nicht die Wertung wie in der katholischen Kirche. Da diese Tatsache bei der rein symbolischen Schau unberücksichtigt bleibt, kommt es zu jener nicht mit Unrecht bei Mohler beanstandeten Veridealisierung des Katholischen, die nicht der Wirklichkeit der realen Kirche als Religion entspricht, weil viele ihrer Lehren bei den Massen der Gläubigen — weithin selbst der gebildeten — nur implicite im Glaubensverständnis eingeschlossen sind, während beim Protestanten das christliche Leben und die Betätigung seiner Frömmigkeit öfters von altchristlichen Wahrheiten her beeinflußt werden, die in seinen Bekenntnisschriften, mehr noch in seinem theologischen gelehrten Schrifttum zurückgedrängt sind: man denke z. B. an das Erwachen eines Ordensgeistes, einer liturgischen, selbst einer marianischen Frömmigkeit und an manches andere im modernen Protestantismus. So gründlich sich unsere konfessionskundliche Arbeit mit dem wissenschaftlich-theologischen Schrifttum des Protestantismus befassen muß — trotz des scharfen Urteils des evangelischen Theologen E. Buess über den krausen Wirrwarr der vielerlei Richtungen (E. Buess, Die kirchl. Richtungen, Zürich 1953) — sieht die Konfessionskunde beispielsweise in der Herausgabe, Annahme und Einführung der neuen Agende der VELKD einen fruchtreicheren Beitrag zur Una Sancta als in theologischen Strömungen, von denen

*) Stakemeier, Eduard, *Konfessionskunde heute im Anschluß an die „Symbolik" Johann Adam Möhlers.* (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Nr. 1.) Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1957. Gr.-8°, 87 Seiten. — Kart. DM 4,90.

eine die andere verdrängt und abzulösen sucht und deren Einfluß auf Glauben und Leben der betreffenden Konfession als kirchliche Gemeinschaft meist geringer ist, als es manchem scheint.

Entsprechend der Geisteshaltung zur Zeit des deutschen Idealismus, konnte Möhler im Jahr 1832 zur erwähnten Ganzheitsschau des Protestantismus nicht kommen; ja, er beschränkte sich, wie es im Untertitel seiner Symbolik heißt, bewußt auf die „Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten n a c h i h r e n ö f f e n t l i c h e n B e k e n n t n i s s c h r i f t e n". Er schloß deshalb auch die Behandlung der getrennten Ostkirchen aus, deren gründliche Bearbeitung nicht nur der Vollständigkeit halber, sondern aus vielerlei anderen Gründen zum Aufgabengebiet der Konfessionskunde gehört. Wohl behandelte er, und zwar sehr eingehend, die, wie er sagt, „kleineren protestantischen Sekten", worunter er die Wiedertäufer, Mennoniten, Quäker, Herrnhuter, Methodisten, Swedenborgianer, Sozinianer und Arminianer versteht. Der Unterschied zwischen Freikirchen und Sekten wurde seinerzeit noch nicht entsprechend klar gesehen; die Konfessionskunde aber muß diese Unterschiede beachten und u. a. auch die aus der katholischen Kirche infolge eines nationalkirchlichen Denkens in der Neuzeit entsprungenen Freikirchen in den Kreis ihrer Forschung einbeziehen, letztere vor allem wegen der Selbstkritik, die einen Charakterzug der Konfessionskunde bildet. Wenn Verf. sagt, daß eine solche Selbstkritik schwer ist, weil die Erkenntnis und das Bekenntnis eigener Mißstände von Andersgläubigen leicht polemisch mißbraucht werden kann, so ist das richtig; aber er weiß ganz sicher auch, daß hier noch andere Gründe und Schwierigkeiten vorliegen, deren Überwindung notwendig ist zur Schaffung jener Atmosphäre, in der allein eine aufrichtige Una-Sancta-Arbeit gedeihen kann.

So richtig das Urteil von Fr. Kiefl ist, der Möhlers Symbolik als das Werk bezeichnet, „das die Wurzeln der Reformation am tiefsten aufgefaßt und zur Darstellung gebracht hat", so muß die heutige Konfessionskunde doch durch die Beachtung des theologischen Denkens des j u n g e n Luther und seiner Zusammenhänge mit dem Augustinismus des späteren Mittelalters, besonders des Gregor von Rimini, jenen Wurzeln der Reformation weiter nachgehen, wobei sie theologischer Spezialforschungen bedarf, die die Arbeiten des katholischen Theologen Karl Werner („Der Augustinismus des späteren Mittelalters", Wien 1883), der protestantischen Gelehrten A. Hamel („Der junge Luther und Augustin", 2 Bde., 1934/35), H. Beintker in „Zeitschr. f. Kirchengesch." (68. Bd., 1957, 144–148) und anderer fortsetzen, wozu der konfessionskundliche Theologe selber wegen des weiten Umfangs seines Arbeitsgebietes allein nicht imstande ist.

Worin die Konfessionskunde Möhler zum Vorbild zu nehmen hat, ist die außerordentliche Akribie in der Art seiner wissenschaftlichen Arbeiten und der Weit- und Tiefblick, der sein Forschen auszeichnete. Es fragt sich aber, ob es deswegen berechtigt ist, von einer Konfessionskunde i m A n s c h l u ß an Möhlers Symbolik zu sprechen, oder ob es, wegen der dargelegten Unterschiede zwischen Symbolik und Konfessionskunde, nicht besser wäre, von einer Konfessionskunde i n F o r t s e t z u n g der Symbolik Möhlers zu sprechen.

Daß die Konfessionskunde ekklesiologisch begründet und ökumenisch ausgerichtet sein muß, wird vom Verf. mit Recht hervorgehoben, wobei allerdings die Konfessionskunde aus wissenschaftlichen Gründen von der Ökumenik als solcher deutlich zu unterscheiden ist. Im übrigen sind diese Elemente von der katholischen Konfessionskunde immer berücksichtigt. Selbstverständlich hat beispielsweise die Ausgabe meiner *Konfessionskunde* vom Jahr 1957 ein anderes Gesicht als etwa die vom Jahr 1930, weil auch in den nichtkatholischen Konfessionen die ekklesiologischen und ökumenischen Fragen stark in den Vordergrund getreten sind; aber auch die Aufl. von 1930, also vor über einem Vierteljahrhundert, zu einer Zeit, da in der katholischen Theologie das Wort „Konfessionskunde" kaum gebraucht wurde, war ekklesiologisch begründet und ökumenisch ausgerichtet. Deshalb wäre der nach den Aufsätzen von E. Wolf und W. Bartz langsam abgegriffene Ausdruck des „heute" im Titel besser durch den Begriff des „Katholischen" zum Ausdruck gebracht, so daß die vorliegende Arbeit den Titel trüge „Die katholische Konfessionskunde als Fortsetzung der Symbolik Joh. Ad. Möhlers". Dementsprechend hätte der Anhang, S. 82–87, auch die Arbeit der getrennten Ostkirchen und die reichen katholischen Arbeiten über die Ostkirchen (Jugie, Palmieri, de Vries, Wunderle, Tisserant, Gordillo, der Würzburger Augustiner u. a.) sowie über den Protestantismus (Geiselmann, Grosche, Fries, Jedin, Volk, van de Pol, Urs v. Balthasar, Michael [Herder-Korresp.], Lortz u. a.) bis hin zur Gründung des konfessionskundlichen Instituts in Paderborn und der im Erscheinen begriffenen Neuherausgabe von LThK, mit einbeziehen müssen. Bei aller grundsätzlichen Klärung fällt es anscheinend immer noch schwer, wirklich konfessionskundlich zu denken.

Meine Ausführungen sollen nicht irgendwie einen Mangel in der ausgezeichneten Schrift von Stakemeier andeuten, sondern Anregung geben, wie das niedergelegte reiche Material vom Konfessionskundlichen her erweitert werden könnte.

Die Frömmigkeit der Gegenwart und religiöses Wertfühlen

Von Wilhelm Keilbach, München

1. „Die Frömmigkeit der Gegenwart" [1])

Die Methoden und Forschungsergebnisse der Religionspsychologie als empirischer Wissenschaft werden in sachkundiger Zusammenfassung von Werner Gruehn als einem ihrer besten Kenner und Förderer so dargestellt, daß man sich mit dem heutigen Stand der Forschung schnell und leicht vertraut machen kann. Den Löwenanteil am Ausbau der Methode auf experimenteller Grundlage hat neben Gegensohn der Verfasser selbst. Mit einem aufschlußreichen kritischen Sammelbericht über das genannte Fachgebiet hat sich Werner Gruehn schon einmal (1930) vorgestellt. Damals stand der Methodenstreit im Vordergrund. Inzwischen hat sich der Streit um die Begriffe „Experiment" und „Exaktheit" gelegt. Sorgfältige Arbeiten haben die seinerzeit vorgebrachten Einwände von sich aus weitgehend widerlegt und die Bahn für ruhiges Schaffen freigemacht.

Der Titel des neuen Buches bringt treffend zum Ausdruck, daß es sich vorwiegend um die Erforschung heutiger Religiosität handelt, im Gegensatz zu den Bemühungen Wundts, Heilers, Ottos und anderer, die durch den Einstieg in die Anfänge der Geschichte zur psychologischen Erhellung religiöser Gegebenheiten gelangen wollten. Bei diesen kam dann das Psychologische doch zu kurz. Im Grunde waren es evolutionistische Vorurteile (bei Wundt tritt das ziemlich klar zutage, bei anderen wird man es nicht wahrhaben wollen), die ein solches Verfahren nahelegten. Als könnten wir unsere eigene Frömmigkeit nur von den Ausdrucksformen und Strukturzusammenhängen primitiver Religiosität her verstehen! Gerade der umgekehrte Weg erscheint als der richtige: Von der seelischen Aufhellung eigenen Erlebens wird man den Zugang zum Verständnis geschichtlich zurückliegender Frömmigkeit finden, um dann im Lichte neu gewonnener Erkenntnisse auch das eigene Erleben in neuer Überprüfung tiefer zu verstehen.

Die Kennzeichnung der Standpunkte, Einstellungen und Bestrebungen, zu der die Auseinandersetzung zwingt, läßt den Verfasser zwar immer sehr deutlich werden, aber einer Polemik wird mit Recht ausgewichen. Praktische Pfarrerarbeit hat dem Verfasser gezeigt, wo Erziehung und Seelsorge der evangelischen Kirche psychologisch unzulänglich sind. Diese Erfahrung veranlaßt ihn zu mancher Kritik, die Anregung sein will. In irenischer Weite findet bei ihm Anerkennung, was auf katholischer Seite psychologisch richtig angestrebt oder geübt wird (vgl. 198 zum Reueerlebnis, 317 zur Selbstprüfung, 359 zur Selbstbeurteilung, 484 und 512 zur Verwendung der Laienkräfte, sodann 486, 487, 492, 497, 561), zumal auch was von katholischen Gelehrten an religionspsychologischer Forschungsarbeit geleistet worden ist (193, 293, 492 und öfter bei Heranziehung einzelner Arbeiten). Hervorzuheben ist auch, daß der katholische Begriff der Mystik „respektiert" wird (vgl. 291, 325, 376).

Zum Aufbau des Buches ist folgendes zu sagen. — In einem ersten Kapitel (1–32) kommt Geschichtliches und Methodisches zur Sprache, um so den heutigen wissenschaftlichen Standort der empirischen Religionspsychologie sichtbar werden zu lassen. — Die Kapitel 2–6 (33–379) bieten einen Überblick über die Forschungsergebnisse einer Normalpsychologie, womit ein Querschnitt durch die Frömmigkeit des durchschnittlichen, reifen Menschen gemeint ist. — Kapitel 7 (380–413) gibt einen Längsschnitt durch die Struktur der Religiosität, es ist eine entwicklungspsychologische Darstellung der Frömmigkeit. — Kapitel 8 (414–440) wendet sich der Erörterung der Frage religiöser Typen zu und kann als eine differenzielle Religionspsychologie oder eine religiöse Individualpsychologie (freilich nicht im Sinne Adlers!) angesehen werden. — Kapitel 9 (441–476) nennt sich selbst „religiöse Pathologie" und behandelt naturgemäß Krankheitserscheinungen der Frömmigkeit. — Kapitel 10 (477–502) ist den Fragen einer empirisch ausgerichteten Religionssoziologie gewidmet, während Kapitel 11 und 12 (503–533) praktische Anwendungen, Zusammenfassungen und Ausblicke enthalten. Ein Nachtrag über zwei Schriften A. Burgardsmeiers, die der Verfasser nicht mehr verwerten konnte, bilden den Abschluß. — Die „Anmerkungen" (537–581) hätte man lieber als Fußnoten gelesen. — Ein Namen- (583–586) und ein Sachverzeichnis (587 bis 589) sind beigegeben; sie stammen von A. Bolley.

Erzieher, Katecheten und Seelsorger haben hier eine Fundgrube empirisch erarbeiteter Erkenntnisse, deren Berücksichtigung ihnen nicht nur manchen Fehlgriff ersparen, sondern auch manchen Erfolg im voraus sichern kann. Gruehn will absichtlich nur jene Ergebnisse zusammenfassen, die von der Erforschung der Tatsachen stammen, während er der Religionspsychologie im

1) Gruehn, Werner, *Die Frömmigkeit der Gegenwart.* Grundtatsachen der empirischen Psychologie. (Archiv für Psychologie der Arbeit und Bildung, 1. Bd., hrsg. von Gerhard Clostermann.) Münster/Westfalen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1956. Gr.-8°, XIV und 590 Seiten. — Kart. DM 27,90; Ln. DM 30,–.

alten Sinn einräumt, einiges Richtige gesagt zu haben, dabei aber doch mehr Gedanken über die Religion als Tatsachen gebracht zu haben. Damit dürften die Bedenken vorweggenommen sein, die man gegenüber der Frage nach dem Sinn und den Grenzen der empirischen Methode auf experimenteller Grundlage haben kann. Daß z. B. Georg Siegmunds *Psychologie des Gottesglaubens* (mit dem Untertitel *Auf Grund literarischer Selbstzeugnisse*. Münster i. W. 1937) ganz übergangen wird, dürfte in der Ansicht Gruehns begründet sein, wonach „vollends das aus literarischen Zeugnissen" verbreitete Material mit großer Vorsicht zu benutzen ist (381).

Was wir der empirischen Religionspsychologie am meisten zu danken haben, ist die Erkenntnis, daß das religiöse Grunderlebnis letztlich nicht „Gefühl", sondern ein synthetischer Akt ist, in dem das „Gedankliche" als dominierende Komponente anzusehen ist. Vielseitig sind Gebet und Bekehrung (letztere als Wende vom Bösen zum Guten, von der Lauheit zum Ernst und Eifer) beleuchtet, wobei Reue- und Gewissenserlebnis, Sündenbewußtsein, Gottesferne und Aberglaube zwar als getrennte Phänomene behandelt, immer aber in ihrer Bezogenheit auf das Gottesproblem gesehen werden. Es ist unmöglich, den reichen Ertrag religionspsychologischer Forschung, wie er hier vorliegt, auch nur skizzenhaft anzudeuten. Um so mehr sei dem Verfasser, der seine ganze Lebensarbeit mit seltenem Erfolg diesem Gebiet der Forschung gewidmet hat, anerkannt und gedankt, daß er seine große Überschau schriftlich niedergelegt und nicht nur Fachkreisen mitgeteilt, sondern einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat.

Zu dem von A. Bolley zusammengestellten Namenverzeichnis, das sich „nur auf den Text, nicht auf die Anmerkungen und Nachtrag" (583) beziehen will, sei bemerkt, daß es von Vorteil wäre, wenn auch sämtliche Namen der Anmerkungen im Namenverzeichnis aufschienen. Entgegen dem obigen Hinweis sind manche Namen aus den Anmerkungen dennoch ins Namenverzeichnis aufgenommen, und zwar sowohl solche, die auch sonst im Text vorkommen (wie z. B. Abälard, Behn, Brockhaus, Buber und viele andere), als auch solche, die nur in den Anmerkungen erwähnt werden (wie z. B. Alexander, Bereczky, Bernewitz, Bovet, Dilthey, Grimm, Heyer, Hippius, Hug-Helmuth, Iwai, Jaensch u. a.). Den Hinweis „u. ö." (und öfter) möchte man ersetzt wissen mit einer lückenlosen Seitenangabe, auch wenn das viel Raum in Anspruch nehmen sollte. Mit einem unvollständigen Namenverzeichnis ist eben nicht gedient, wenn man das Buch wissenschaftlich auswerten will.

Da der Verfasser bestrebt ist, die Arbeiten „verschiedenster Sprachen" zu berücksichtigen (dänische, norwegische, italienische, ungarische, rumänische, bulgarische), sei mir gestattet, ergänzend meine in kroatischer Sprache verfaßten Bücher zu nennen: Uvod u psihologiju religije (Einführung in die Religionspsychologie) mit dem Untertitel Historijski razvitak i metode (Die historische Entwicklung und die Methoden), mit einem Vorwort von G. Wunderle, Zagreb 1939; Religiozno doživljavanje (Das religiöse Erleben) mit dem Untertitel O normalnoj i abnormalnoj religioznosti (Über normale und abnormale Religiosität), Zagreb 1944; Parapsihologija i religija (Parapsychologie und Religion) mit dem Untertitel Okultizam i spiritizam u svietlu novijih naučnih iztraživanja (Der Okkultismus und Spiritismus im Lichte neuerer wissenschaftlicher Untersuchungen), Zagreb 1944.

Werner Gruehn hat uns als Siebzigjähriger ein Standardwerk der Religionspsychologie geschenkt, ein Werk, das auf diesem Gebiet das sein wird, was das von Joseph Fröbes verfaßte *Lehrbuch der experimentellen Psychologie* auf seinem Gebiet ist. Ein Werk, zu dem man immer gern greifen wird, im Bewußtsein, von einem der zuständigen Kenner geführt und von einem der erfolgreichsten Forscher beraten zu werden.

2. Religiöses Wertfühlen[2])

Zur Sinn- und Wahrheitsfrage der Religion nimmt Joh. Hessen in einem zweibändigen Werk Stellung, das in der Nachkriegszeit erstmals (1948) erschienen ist und 1955 neu aufgelegt werden konnte. Ohne Zweifel, ein beachtlicher Erfolg.

Hessen ist ein sehr produktiver, aber auch ein nicht weniger umstrittener Denker. Was ihn auszeichnet, ist die leichte verständliche Darstellung; man weiß immer, was er sagt, nur kann man ihm in dem, was er sagt, oft nicht beipflichten. Aus der Fülle des von ihm behandelten Stoffes sei hier herausgegriffen, was zur Kennzeichnung seines religionsphilosophischen Werkes geeignet ist. Die Auswahl ist nicht Willkür, sondern ein Maß, das sowohl dem Verfasser als auch dem Werk gerecht werden möchte.

Die Gliederung in beiden Bänden ist sachbedingt und übersichtlich. Als Haupttypen gelangen im ersten Band die spekulative (Neuscholastik und Neuidealismus), die kritische (Neukantianismus in den Vertretern der Marburger und badischen Schule, dann dem Neukantianismus nahe-

---

2) Hessen, Johannes, *Religionsphilosophie*. Erster Band: Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie. 2. Auflage. München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1955. Gr.-8°, 306 und 338 Seiten. — Kart. DM 28,—; Ln. DM 32,—.

stehende Denker), die historisch-psychologisch fundierte (Dunkmann, Wobbermin, Scholz) und die phänomenologische (Scheler, Otto) Religionsphilosophie zur Darstellung. Die wertphilosophische Weiterbildung der phänomenologischen Religionsphilosophie, für die der Verfasser eintritt, wird am Schluß des ersten Bandes als Aufgabe angedeutet und dann im zweiten Band als „System der Religionsphilosophie" entfaltet.

Hessens Stellung läßt sich, wie folgt, kurz umreißen. — Auf aristotelisch-scholastischer Grundlage wird „formell keine Religionsphilosophie" geboten (I, 27), es ergibt sich überdies „mit aller Deutlichkeit, daß die Religionsphilosophie als selbständige philosophische Disziplin auf dem Boden der aristotelisch-scholastischen Philosophie gar nicht möglich ist" (I, 34). Der Auffassung Karl Rahners, die Konstituierung der Religionsphilosophie geschehe in der Metaphysik, liegt „eine völlige Verkennung des Wesens der Religion" zugrunde (II, 13). — Das kausale Denken als solches führt nicht zu Gott (I, 23). Auch „die Annahme eines ens a se ist nicht beweisbar", sondern nur „ein Postulat unserer theoretischen Vernunft", d. h. eine Forderung unseres logischen Weltbewußtseins, sofern es die Forderung der Begreifbarkeit an die Gesamtwirklichkeit stellt (II, 34 und II, 248). Ähnliches gilt von der Unsterblichkeit der Seele bzw. vom „ewigen Leben". Die Unsterblichkeit kann nicht „durch rationale Beweise" sichergestellt (II, 216), sondern nur als möglich erwiesen werden (II, 218); insofern und nur insofern kann der Glaube an die Unsterblichkeit „vor dem Forum der menschlichen Vernunft durchaus bestehen" (II, 219). — Eine selbständige Religionsphilosophie ist nur dann möglich, wenn es „ein besonderes religiöses Erkennen gibt" (I, 35). „Religiöse Erkenntnis ist gleichbedeutend mit religiöser Erfahrung" (I, 266; vgl. II, 87). Das unmittelbare Erleben und Erfahren ist neben Wahrnehmen und Denken eine „dritte Erkenntnisquelle", die gerade die tiefsten Überzeugungen des Menschen begründet (I, 292 und II, 93); hier muß die Scholastik umlernen (II, 96). So ergibt sich eine Selbstbegründung der Religion" (II, 264) und diese „liegt in der Selbstgewißheit des religiösen Erlebnisses" (II, 266). „Die religiöse Erfahrung ist eine Werterfahrung: der Wert des Heiligen kommt uns in ihr zur Gegebenheit" (II, 284); sie ist auch eine „Wirklichkeitserfahrung", „ihr Objekt ist ja eine Wertwirklichkeit" (II, 284).

Der wesentlichste Punkt in Hessens Auffassung dürfte folgender sein: Die rationale Erkenntnis kann in der Gottesidee das personale Moment nicht erreichen, dieses aber macht die Gottesidee erst zu einer religiösen; „das personale Moment läßt sich nun in der Tat aus dem religiösen Erlebnisinhalt herleiten" (II, 177). — Dazu darf in Kürze folgendes festgestellt werden: Wenn das Personsein als „suppositum rationale" gefaßt wird, was vollends berechtigt zu sein scheint, so erreicht man das personale Moment durch die Einsichten des kosmologischen und teleologischen Beweises (ens a se und ordinator supremus oder ens valde bzw. summe intelligens).

Worauf Hessen sich besonders berufen zu dürfen glaubt, ist die religionspsychologisch gesicherte wie auch phänomenologisch aufweisbare Erkenntnis, daß das religiöse Erlebnis eine „Ichfunktion" ist, d. h. eine Funktion des ganzen Menschen und nicht nur die Funktion von Verstand oder Wille oder Gemüt. Während Girgensohn und Gruehn das gedankliche Moment ausdrücklich als das dominierende feststellen, meint Hessen, es genüge nicht zu sagen, daß alle seelischen Funktionen am religiösen Erlebnis beteiligt sind, sondern man müsse auch angeben „welche von ihnen die dominierende ist" (II, 152). Um diese Frage zu beantworten, bekennt sich Hessen zu einem Wertfühlen als elementarer, nicht weiter zurückführbarer geistiger Erkenntnisquelle. Um sich aber vom Bekenntnis zur „Gefühlsreligion" abzusetzen, zitiert er Gruehn, wonach das Gefühl keine bloße Zuständlichkeit, sondern eine Funktion des Bewußtseins sei, eine Funktion, die emotional und intentional zugleich sei und die deshalb als eine Synthese von Fühlen und Erkennen bezeichnet werden müsse (II, 153). — Es ist nicht einzusehen, wie Gruehns sorgfältig gedeutetes Tatsachenmaterial Hessens These vom Fühlen des Gotteswertes als die einzig mögliche Lösung stützen oder sogar bestätigen könnte. Was Gruehn vom „Aneignungsakt" als einer besonderen Gruppe innerhalb des Girgensohnschen Begriffs der Ichfunktion ausführt (vgl. *Die Frömmigkeit der Gegenwart* 86–106) und namentlich von den Voraussetzungen der „inneren Aneignung" (individueller Faktor, objektiver Faktor, Einstellung) sagt, weist in eine Richtung, die ganz für die Struktur herkömmlicher Erkenntnisauffassung spricht, sich wenigstens gut in diese einordnen läßt. Berücksichtigt man zudem den erkenntnistheoretischen Begriff vom „vorwissenschaftlichen" Denken wie den psychologischen Begriff von der „integrierten" Stellungnahme, so gewinnt dieser Deutungsversuch so sehr an Gewicht, daß sich ein anderer Lösungsversuch erübrigt.

Als entscheidende Erkenntnis verzeichnet Hessen folgende Aussage: „Gott kann nicht Gegenstand rationaler Erkenntnis sein, weil er überhaupt nicht Gegenstand im strengen Sinne sein kann" (II, 81). Als Erkenntnisgegenstand wäre Gott „Objekt neben anderen Objekten"; „wäre er das aber, dann wäre er nicht mehr das ‚ganz Andere'; er wäre nicht mehr Gott" (II, 81). Und überdies, Gott „wäre vom erkennenden Bewußtsein des Menschen irgendwie abhängig" (II, 81 und II, 86 bis 87). „Der Gott der Philosophie ist Objekt, der Gott der Religion Subjekt" (II, 180). Im religiösen Erlebnis gilt: nicht wir haben Gott, sondern Gott hat uns. „An einer Wirklichkeit, die ich bloß

habe, kann ich möglicherweise noch zweifeln; an einer Wirklichkeit aber, von der ich mich gehabt weiß, ist jeder Zweifel unmöglich" (II, 105). — Nun, wie soll denn etwas erkannt werden, ohne Erkenntnisgegenstand zu sein? Außerdem: Wenn Gott in unser Bewußtsein eingeht, so ist das doch nur eine Bereicherung des erkennenden Subjekts. Diese Bewußtseinsabhängigkeit hebt weder die Unbedingtheit noch die schlechthinnige Absolutheit Gottes auf. Und schließlich, wenn Hessen die Analogie gelten läßt (und er sagt doch ausdrücklich, seine erkenntnistheoretische Begründung der Religion stelle „im Grunde genommen einen Analogieschluß dar" (II, 286), dann ist Gott nicht mehr der „ganz Andere", wie die dialektische Theologie zu sagen beliebt, sondern es ist bei allem Anderssein immer noch eine „Ähnlichkeit", ein „Band" gegeben. Hessen scheint freilich die Begriffe „nicht adäquat", „analog", „bildlich-analog" und „symbolisch" nicht immer genau auseinanderzuhalten und ruft als Zeugen einer „nur symbolischen" Auffassung Denker an (Steffes, Karrer, Lippert), die in der Analogie bestimmt mehr sehen als nur Symbole (vgl. II, 182—188). Noch ein Hinweis: Die Erfahrung des „Gehabtseins" von einer Wirklichkeit läßt grundsätzlich noch den Zweifel vom Was dieser Wirklichkeit zu, also bleibt der Irrtum möglich.

Die Begriffe „natürliche Frömmigkeit" und „Mystik" werden bei Hessen nicht immer auseinandergehalten, so daß Mystisches oft für Religöses steht und die Erlebnisse kirchlicher Mystiker für die Deutung normaler Frömmigkeit in Anspruch genommen werden (vgl. II, die Seiten 89, 92, 130, 145, 149 und 326 ff.). — Der Begriff „causa sui" (Selbstursache), den Hessen für „Selbstvollzug des Seins, Selbsttat, Selbstwirklichkeit" (II, 176) verwendet, ist eine contradictio in adiecto; die traditionelle Philosophie ist darum bemüht, diesen Begriff auszuschalten.

Befremdend ist, wenn Hessen behauptet, Thomas von Aquin habe die Sünde nur als „actus humanus malus" (I—II, 71, 6) gesehen und erst Luther habe ihre religiöse Dimension, die Gottwidrigkeit, herausgestellt. Wohl stimmt es, daß Thomas die Sünde als „actus humanus malus" kennzeichnet, doch sagt er auch ausdrücklich zur Frage der schweren Sünde: „aversio a Deo est ibi sicut formale" (III, 86, 4 ad 1). Und an anderer Stelle (I, 94, 1): Sündigen heißt „voluntate averti a Deo".

Nebenbei sei noch bemerkt, daß der scholastischen Theologie „eine Intellektualisierung des Offenbarungs- wie des Glaubensbegriffs" (II, 209) und eine „starke Rationalisierung des Wunderbegriffs" (II, 201) vorgeworfen wird. Auch sei die von ihr vorgenommene Unterscheidung von „natürlicher" und „übernatürlicher" Offenbarung abzulehnen (II, 206).

Wenn so kategorisch erklärt wird, daß auf aristotelisch-scholastischer Grundlage eine Religionsphilosophie weder geboten wird noch möglich ist, hätten die Leistungen auf diesem Gebiet näher erörtert werden müssen. Indes, die einschlägigen Werke von H. Straubinger *(Einführung in die Religionsphilosophie,* Freiburg i. Br. 1929; *Religionsphilosophie mit Theodizee*², ebd. 1949), B. Rosenmöller *(Religionsphilosophie,* Münster i. W. 1932 — augustinisch-bonaventurianisch!), W. Keilbach *(Die Problematik der Religionen,* Paderborn 1936), A. Dempf *(Religionsphilosophie,* Wien 1937) und H. Fries *(Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart,* Heidelberg 1949) werden weder gewürdigt noch überhaupt erwähnt. Ob Arnold Rademacher, Karl Adam und Romano Guardini ganz für das eintreten möchten, wofür sie von Hessen zitiert werden, bleibt fraglich.

Buchbesprechungen

Methodologisches – Philosophie

Dondaine, Antoine, *Secrétaires de Saint Thomas.* (Editores Operum Sancti Thomae de Aquino.) Commissio Leonina. Romae ad Sanctae Sabinae, 1956. Gr.-8°, 279 Seiten. — Preis nicht mitgeteilt.

Dondaine, Antoine, *Secrétaires de Saint Thomas.* Planches. (Editores Operum Sancti Thomae de Aquino.) Commissio Leonina. Romae ad Sanctae Sabinae, 1956. Gr.-8°, 15 und XL Tafeln. — Preis nicht mitgeteilt.

Das vorliegende Werk dürfte trotz oder vielleicht sogar wegen seiner nüchternen Beweisführung eines der interessantesten sein von denen, die auf dem Gebiet der Thomasforschung in der letzten Zeit erschienen sind. Es führt uns nämlich mitten in den Arbeitsraum des hl. Thomas von Aquin selber und zeigt uns die Art, in der seine Werke entstanden sind. Nur auf Grund großer Erfahrung und zugleich unverdrossenen Bemühens um sogenannte Kleinigkeiten konnten die Ergebnisse erarbeitet werden, die schier bis in die letzten Geheimnisse der Textkritik für Werke der Hochscholastik vorstoßen. Wo hätte man sonst schon einmal Gelegenheit gehabt, so nachdrücklich wie hier auf die Lücke, die tatsächlich immer noch zwischen dem Original und dem den Abschreibern vorgelegten Exemplar klaffen kann, hingewiesen zu werden?

Autographe aus dem 12. und 13. Jahrhundert sind eine sehr seltene Sache. Nur von vier Werken des hl. Thomas haben wir solche. Und doch geben gerade sie die willkommenste Kenntnis nicht bloß von der Handschrift des Heiligen, sondern durch Streichungen und Zusätze auch vom Werden eines Werkes, aber auch einer Erkenntnis. Ganz abzusehen davon, daß sie uns in die Lage versetzen, Lesefehler der Abschreiber festzustellen und zu korrigieren.

C. Suermondt ist es bereits aufgefallen, daß bestimmte Fehler durch falsches Hören beim Diktieren entstanden sein müssen, und dachte daran, daß die erste deutliche Abschrift vom Original diktiert worden sei. Er kam aber nicht darauf, daß Thomas selber gleich das Original diktiert haben könnte.

In dem uns zur Besprechung vorliegenden Werk wird nun die Existenz einer Gruppe von Sekretären, ja eines regelrechten Büros des hl. Thomas erwiesen, und zwar an Hand der Codd. Vat. lat. 718, 9851, 781 und dazu noch 9850. Cod. Vat. lat. 718, der von drei Händen geschrieben ist, wurde mit Cod. Vat. lat. 9851, der in der Hauptsache Autograph des hl. Thomas ist und nur Zusätze von anderer Hand besitzt, und mit Cod. Vat. lat. 781 verglichen, in denen sich diese Hände finden. Damit werden in scharfsinniger Weise drei Sekretäre des hl. Thomas festgestellt. Ein Vergleich des Autographes der *Summa contra gentes* im Cod. Vat. lat. 9850 mit Cod. Vat. lat. 781 ergibt, wenn auch nicht so evident, einen vierten Helfer, diesmal Reginald von Piperno. Diese Sekretäre haben Zusätze zu seinen Autographen in einer Weise gemacht, die dartut, daß sie schon unmittelbar auch bei der Herstellung des Originals beteiligt sein konnten.

Wichtig ist die weitere Feststellung, daß Cod. Vat. lat. 781 die von Thomas selber diktierte Niederschrift der *Quaestio disputata De veritate* enthält mit Korrekturen, die nur vom Verfasser verursacht sein können und so das Werden des Textes selber dartun. Diese Handschrift ist zugleich Original des Werkes und das Exemplar, das den Abschriften zugrundegelegt wurde. Sie ist unvergleichbar leserlicher als das, was der hl. Thomas mit eigener Hand in der sogenannten littera inintelligibilis geschrieben hat

Die Unvollkommenheiten in der späteren Textüberlieferung sind hier nicht auf das Exemplar, sondern in erster Linie darauf zurückzuführen, daß unter den Auspizien der Universität ein verstümmelter Text verbreitet wurde. Dazu kam die Scheu der Kopisten, Fehler, die auf ihr eigenes Konto gingen, zu verbessern.

Wo heute die Originale, mögen sie nun Autographe oder diktiert sein, fehlen, wird es nach den hier gemachten Erfahrungen immer unsicher bleiben, ob man wirklich in allem den authentischen Text wiederherstellen kann, mag es sich bei den Mängeln auch nur um Kleinigkeiten, vor allem des Stiles, handeln. So müssen wir es als einen seltenen Glücksfall begrüßen, daß uns das Original von *De veritate* erhalten geblieben ist.

Ein willkommenes Nebenergebnis des Werkes sind die bei Gelegenheit der Beweisführungen gemachten Mitteilungen über Datierungen. Sehr interessant sind sodann die Ausführungen über den Umfang einer am gleichen Tag disputierten Quästion, die gegenüber den Aufstellungen Mandonnets wesentliche Korrekturen bringen. Wichtig ist es auch zu erfahren, daß der längere Text von *De veritate* der ursprüngliche ist (dies gegen J. Destrez). Wir werden auch darauf aufmerksam gemacht, daß der Gebrauch des Wörtchens „nam" in den ältesten Werken des hl. Thomas fehlt. Schließlich wird das Corpus einer Disputation, das auf den Rand von fol. 78va des Cod. Vat. lat. 781 ein-

getragen ist und das über das Vorhanden- oder Nichtvorhandensein eines Medium in der Visio beata handelt, jedenfalls dem Aquinaten abgesprochen und mit Wahrscheinlichkeit dem Reginald von Piperno zuerkannt. Man begrüßt die Edition des hier in Frage kommenden Textes.

Von großem Wert ist es, daß in einer getrennten Beilage photographische Reproduktionen der für die Beweisführung wichtigen Handschriftentexte geboten werden, an Hand deren man die Ausführungen des Vf. nachprüfen kann. Die für den Ungeübten willkommene Transskription dieser besonders in der littera inintelligibilis kaum lesbaren Handschriftenteile wird im Textteil geboten.

Wir können beifügen, daß die hier gezeitigten Erkenntnisse auch bereits für die Frühscholastik wichtig sind.

Bamberg Artur Michael Landgraf

Siegmund, Georg, *Die Natur des Menschen.* Das Bild vom menschlichen Wesen als Grundlage seiner Heilbehandlung. Würzburg, Echter-Verlag, 1955. 8°, 167 S. — Hln. DM 7,50.

Das Buch faßt eine Artikelserie zusammen, die zuerst in der „Zeitschrift für Naturheilkunde" erschien und aktuelle Fragen der heutigen medizinischen Diskussion durch philosophisches Weiterdenken einer Klärung entgegenführt. Nachdem die Grenzen der rein positivistischen medizinischen Methode aufgezeigt sind, kommen Tatsachen zur Sprache, die alle nach einer philosophischen Durchleuchtung verlangen, so die Ergebnisse der Ganzheits-Medizin und -Biologie (K. Goldstein, G. Wolff, F. Hoff), die Weiterentwicklung der Tiefenpsychologie über Freud und Jung hinaus, vor allem auf dem Gebiet der Psychogenie und Neurosenlehre, die neue Sicht der menschlichen Entwicklung (A. Portmann) und Probleme des menschlichen Reifens und Alterns, der Ernährung, Sexualität und Ehe. Die kritische Prüfung dieser Themen zeigt, wie sie eine fast selbstverständliche Lösung in einem metaphysischen Normbild des Menschen finden, in dem die Geistseele als Formprinzip des Leibes begriffen wird. So entstand, in gelockerter Anordnung und Darstellung, ein kleiner Traktat einer medizinischen Anthropologie, der geeignet ist, der heutigen Medizin unbekannte oder doch vergessene Wahrheiten in Erinnerung zu bringen. Für Diskussionen, etwa in den St.-Lukas-Gilden, bietet das Buch reichen Stoff. Aber auch der Philosoph nimmt dankbar eine Reihe von Tatsachen zur Kenntnis, die ihm die medizinische Erfahrung als Bestätigung und Stütze der metaphysischen Erkenntnisse ungewollt darbietet. Öfters bleibt freilich unklar, ob die angeführten medizinischen Instanzen anerkannte Autoritäten oder Außenseiter sind. Mit Recht bucht der Verf. einige medizinische „Bußprediger" als willkommene Zeugen einer sich anbahnenden Wandlung des medizinischen Denkens, doch mißt er auch ihren zugespitzten Aufstellungen zuviel Gewicht bei, etwa der These von der zivilisatorischen Degeneration der Menschheit, vom vorwiegend psychogenen Ursprung der Tbc (Huebschmann), vom Zahnverfall als einem Symptom seelischer Zersetzung und einer Ausdrucksform des Massenmenschen (Klußmann). Daß sich der Verf. von diesen Übertreibungen nicht kritischer distanziert, beeinträchtigt die Freude an seinen sonst wirklich instruktiven Analysen.

Eichstätt Friedrich Dörr

Bibelwissenschaft – Dogmengeschichte

Tyciak, Julius, *Untergang und Verheißung.* Aus der Welt der Propheten Jeremias, Ezechiel und Daniel. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1957. 8°, 186 S. — Ln. DM 9,80.

Für sehr viele Leser wird der Name des fruchtbaren theologischen Schriftstellers Tyciak nicht unbekannt, sondern vielmehr ein fester Begriff für die Qualität seines Schaffens sein. Wer etwa seine Werke über östliches Christentum und besonders seine Schrift *Prophetie und Mystik*, eine Deutung des Propheten Isaias, gelesen hat, wird auch das neueste Buch im voraus auf einen richtigen allgemeinen Nenner bringen können. Die Propheten Jeremias, Ezechiel und Daniel, hineingestellt in ihre apokalyptische Zeit und zugleich in die Heilsgeschichte, in der die messianische Zukunft und letztlich die eschatologische Weltvollendung mitumschlossen ist, dürfen mit gutem Recht unter dem Titel „Untergang und Verheißung" zusammengefaßt werden. — Zunächst Jeremias: Im ersten Essay wird „des Propheten geistige Gestalt und sein Gottesbild" plastisch entworfen. Das zweite Kapitel „Im Schatten des Kommenden" sieht Leben und Leiden des Propheten als Typus für Christus, während das dritte Kapitel „Der Prophet des Neuen Bundes" über dem Untergang die messianische Heilszeit aufleuchten läßt. Die folgenden drei Abschnitte sind Ezechiel gewidmet: „Meine Stärke ist der Herr — Ezechiels Gottesbegegnung"; hier zeigt der Prophet, wie allein Gottes Macht und Liebe die Strafgerichte sendet und wegnimmt. Das fünfte Kapitel „Theologie der Wege Gottes — Ruf und Antwort" hebt besonders das ezechielische Anliegen der individuellen Vergeltung

hervor, sodann die nationale Wiederherstellung nach dem bekannten Bild von den Totengebeinen. Das sechste Kapitel „Neuheit und Vollendung in ezechielischer Sicht" geht von der Zerstörung und dem Wiederaufbau des Tempels aus. Vf. sieht hinter den Visionen die neutestamentliche Vollendung der Kirche und ihres heiligen Kultes. Die letzten zwei Kapitel beschäftigen sich mit Daniel. „Herr der Zeiten — Daniels Nachtgesicht" schildert „den Alten der Tage", den transzendenten, ewigen Gott, der über dem Kommen und Gehen aller Weltreiche steht. Daniel und seine Apokalyptik bietet wahre Geschichtstheologie bis in eschatologische Fernen. Das wird näher ausgeführt im letzten Kapitel „Daniels Geschichtsschau". Unter Berufung auf Jaspers und Thieme wird die Rhythmik des Geschichtsablaufes in einer großen Gesamtsicht dargetan. Die 70 Jahrwochen bei Dan 9 besagen keinen genauen Termin, sondern nur die Fülle der Zeiten in der Erlösung durch den Christus-Messias. Kampf und Sieg sind die Kennzeichen aller Zeiten, nicht zuletzt auch der unsrigen. So sind die Visionen Daniels in ihrem religiösen Sinn und Wert für die Gegenwart ebenso aktuell wie für die Zeiten des Exils, der Perser und der Diadochen.

Die knappe Skizzierung zeigt bereits, daß die Schrift Tyciaks kein exegetisches Werk im strengen Sinn ist und sein will. „Sie möchte nicht der exegetischen Forschung, sondern der Verkündigung dienen" (Vorwort). Da sie außerdem aus Vorträgen entstanden ist, soll an ihr nicht gebeckmessert werden, etwa daß S. 21 hebr. Chassid statt Chesed steht, oder S. 132 ein Druckfehler bei Feshka, und ebendort die Schilderung der Entdeckung der Handschriften vom Toten Meer nicht der Wirklichkeit entspricht; daß die angeführten Prophetentexte bisweilen etwas frisiert erscheinen (vgl. S. 58: „Ich labe des Priesters Seele mit geistlicher Salbung", richtig Jer. 31, 14: „... mit Fett"). Wenn S. 35 ff. mehrmals unrichtig „Joakin" steht anstatt „Joakim", so ist die Gefahr der Verwechslung sehr groß, weil dessen Sohn und Nachfolger „Jechonias" auch „Joachin" (Vulgata) oder Jojakin geschrieben wird. S. 83: Die symbolische Handlung erstreckte sich nicht über 340, sondern über 390 Tage (nach G nur 190 Tage).

Wenn in der Begeisterung und klugen Auswahl der Texte manches Urteil allzu eklektisch und in Superlativen ergeht, so ist das dem Gesamttenor der Darstellung entsprechend. Vf. sieht wie aus der Vogelschau die überzeitlichen Zusammenhänge. Das ist eben Geschichtstheologie und -philosophie, nicht mehr reine Exegese. Aber es sei eigens rühmend hervorgehoben, daß er auch in den historischen und exegetischen Grundlagen gut Bescheid weiß, was z. B. aus der Behandlung des literargeschichtlich so schwierigen Buches Daniel deutlich hervorgeht. Es soll „Verkündigungstheologen" geben, die unsere historisch-philologische Bibelwissenschaft als negative Arbeit ablehnen. Zu diesen darf Tyciak durchaus nicht gezählt werden. Im Gegenteil, er versteht es, den Steinbruch der kritischen Forschung, in dem der Exeget pflichtschuldig arbeiten muß, mit Meisterhänden auszuwerten.

München Vinzenz H a m p

de G r o o t, Adrian, SVD, *Die schmerzhafte Mutter und Gefährtin des göttlichen Erlösers in der Weissagung Simeons (Lk 2, 35).* Eine biblisch-theologische Studie. Kaldenkirchen, Steyler Verlagsbuchhandlung, 1956. Gr.-8°, XVI und 130 S. — Brosch. DM 7,80.

Mit Vorliebe werden in letzter Zeit Dissertationen zur Auslegungsgeschichte gefertigt. Vf. legt in seiner Arbeit eine biblisch-theologische Studie zu Lk 2, 35 vor und untersucht in einem I. Teil „das Zeugnis von dreizehn Jahrhunderten" (7—64), zuerst die Erklärung der griechischen (c. 1,8—31), dann der lateinischen Kirche (c. 2, 32—59) und faßt zum Schluß (c. 3,60—64) die historische Entwicklung und den exegetischen Wert dieser Zeugnisse zusammen. In der griechischen Kirche ist es der große Origenes, der das „Schwert" von Lk 2, 35 im übertragenen Sinn als Mariens Zweifel an der Göttlichkeit ihres Sohnes auffaßt. Ihm folgen Basilius, Cyrill v. Alex. wie Hesychius v. Jerusalem und weitere griechische Theologen, wenn bei diesen auch der Glaubenszweifel allmählich abgeschwächt wird. Erst bei einem Autor des 6. Jh., Timotheus v. Jerusalem, tritt eine Wendung ein. Das „Schwert" ist der Schmerz M. um den Verlust ihres Kindes im Tempel oder, bei anderen Theologen, der Schmerz, verursacht durch das Leiden Christi. Eine Sonderstellung nimmt Ephräm der Syrer ein, der bereits im 4. Jh. das „Schwert" als den Schmerz des Mutterherzens bezeichnet. In der westlichen Kirche wird besonders von Ambrosius Hebr 4, 12 zur Erklärung von Lk 2, 35 herangezogen. Das „Schwert" ist die von Gott verliehene Kenntnis der zukünftigen Passion Christi. Nach Augustinus und Paulinus v. Nola ist das „Schwert" das Mutterleid, das Maria zusammen mit ihrem gekreuzigten Sohne ertragen hat. Weiterhin findet sich, schon von Johannes v. Damaskus eingeleitet, die Auffassung, das „Schwert" bedeute die Geburtswehen, die Leiden ihrer Mutterschaft, die aus ihrer innigen Verbindung mit ihrem Sohne erwachsen. Im Mittelalter geht man, ohne Rücksicht auf den Ev-Text, von dem Bilde zur Wirklichkeit über und stellt die These auf, daß Maria unter dem Kreuze wirklich geboren habe, und zwar Christus als das Haupt der Menschheit und die Christen für das Gottesreich. Maria wird die

neue Eva, die Gefährtin Christi, die Anteil hat an unserer Erlösung. Vf. sieht darum folgende Entwicklung (S. 63): „Zuerst persönliches Leid, bei den ersten Auslegern sogar schuldhaft, dann Mutterschmerzen und zuletzt die Heilsbedeutung dieses Leidens". V. 35b wird dabei immer in engster Verbindung mit V. 35a gesehen und erklärt, die Meinungen der einzelnen Autoren sind aber ganz verschieden. Vf. beschränkt sich bei seiner historischen Untersuchung nur auf gedruckte Texte, und selbst diese dürften nicht vollständig herangezogen sein. Auffällig ist, daß er der Tatsache, daß in der griechischen Kirche im 6. Jh. eine neue Erklärung von Lk 2, 35 einsetzt, in keiner Weise nachgegangen ist.

Im II. Teil behandelt der Vf. die exegetische Tragweite und dogmatische Beweiskraft der Weissagung Simeons. Im 4. Kap. (67–90) wird Literalsinn von Lk 2, 34–35 untersucht. Man ist dabei überrascht, wieviel Worte und Raum für Selbstverständlichkeiten aufgewandt werden. Setzt der Vf. vielleicht Leser voraus, die des Griechischen überhaupt nicht kundig sind? Im Kap. 5 (91–114) befaßt sich der Vf. mit der Entwicklung des Gedankeninhaltes in der Weissagung Simeons. „Schwert" erklärt er im engsten Anschluß an F. Zorell in übertragener Weise als „Symbol sehr großen Leidens, auch der Seelenschmerzen" (96). Die Erfüllung der Weissagung ist nach Auffassung des Vf. unter dem Kreuze Wirklichkeit geworden. Das steht für ihn „unzweifelhaft" fest auf Grund der Erklärung der Väter wie der modernen Exegese. Mit einer anderen Auffassung, etwa, daß hier nur der Seelenschmerz bezeichnet wird, den Maria als Zeugin der Ablehnung ihres Sohnes von seiten des jüdischen Volkes erleiden wird, setzt sich Groot überhaupt nicht auseinander, ja nennt sie auch gar nicht. V. 35a faßt er nicht, wie die meisten heutigen Exegeten, als Zwischenbemerkung auf, sondern nach Groot „sieht Simeon den Messias und mit ihm Maria, und zwar in einer solchen Einheit, daß eine Aussage über Maria die Messiasbestimmung Christi näher erklärt" (112). Es wird damit ausgesagt, daß Maria als „Alma Socia Christi" über die natürliche Gemeinschaft von Mutter und Kind hinaus mit Christus als dem Messias in seiner Erlöseraufgabe verbunden ist. Werden aber damit nicht die noch dunklen und unklaren Worte Simeons von der verwirklichten Geschichte her viel bestimmter gedeutet, als sie wirklich im Ev lauten? Im 6. Kap. (115–126) wird Lk 2, 35 als „das Bindeglied zwischen der Erstankündigung und dem Kreuzgeheimnis" behandelt. Diese Ausführungen, von der modernen mariologischen Forschung stark abhängig, ziehen in sehr kühner Weise Verbindungslinien von Lk 2, 35 zu Gen 3, 15 und Joh 19, 25 f., die ein nüchterner Exeget kaum anerkennen wird.

Die Muttersprache des Vf. dürfte kaum deutsch sein (vgl. VIII). So erklären sich auch stilistische Härten, die stehenblieben (S. VII; 22 Anm. 59; 53 Anm. 170; 59 Z. 5 v. o.; 88 Z. 2 v. u.; 93 Z. 5 v. u.; 101 Z. 1 v. u.). Noch schlimmer ist es mit den Druckfehlern. Bei den griechischen Texten (vgl. etwa 19 Anm. 43. 44) blieben viele Akzentfehler stehen. Weitere Fehler notierte ich mir: 19 Z. 6 v. o.; VII Z. 8 v. o.; 3 Anm. 8; 9 beim Zitat des Origenes fehlt die Fußnote; 27 Anm. 79; 77 Anm. 44; 83 Anm. 70; 89 Anm. 93; 95 Z. 9 v. u.; 99 Anm. 121; 102 Anm. 127; 105 Anm. 131 ist das Zitat nicht in Ordnung. Eigenartig ist die Auswahl der Literatur, die der Vf. benutzt. Die neueren Kommentare zu Lk von katholischer wie protestantischer Seite scheinen dem Vf. unbekannt zu sein, öfter werden alte Auflagen zitiert (vgl. 74 Anm. 34), während die neue Auflage eine andere Auffassung vorträgt. S. 8 f. wird Origenes nach GCS, S. 11 Anm. 14 dagegen nach PG zitiert. Cyrills Joh-Kommentar sollte man nach der Ausgabe von Ph. E. Pusey zitieren, nicht nach der so fehlerhaften PG. S. 20 wird Newman mit seiner Auffassung eingeführt, es fehlt aber jeder Hinweis auf die Quelle. Auch im Literaturverzeichnis sucht man Newman vergebens. Zu S. 84 Anm. 75, S. 89 Anm. 92: Es gibt keine „Regensburger Bibel", wohl aber ein „Regensburger Neues Testament", und hier sind die einzelnen Bände zu zitieren; S. 93 Anm. 102 stimmen die Angaben nicht mit den im Text genannten Autoren überein. Alle diese Fehler, die man in einer wissenschaftlichen Arbeit nicht finden möchte, beeinträchtigen doch recht stark die mit großem Fleiß ausgearbeitete Studie.

Regensburg Joseph Reuss

Scharbert, Josef, *Der Schmerz im Alten Testament.* (Bonner biblische Beiträge, 8.) Bonn, Hanstein, 1955. Gr.-8°, 235 S. — Brosch. DM 22,—.

Ziemer, Georg, OMI, *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit.* (Bonner biblische Beiträge, 11.) Ebd. 1956. Gr.-8°, 156 S. — Brosch. DM 19,80.

I. Das Leidensproblem im AT ist gerade in neuerer Zeit schon oft behandelt worden, vor allen Dingen im Zusammenhang mit dem Theodizeeproblem. Fast stets ist dabei aber die psychologische Seite dieser Frage vernachlässigt worden. Darunter versteht man Fragen, wie etwa der Mensch das Leid empfindet, was er überhaupt für ein Leid hält und welchen Einfluß das Leid auf das religiöse Leben hat. Hier paßt allerdings die Terminologie „Leid" nicht; es steht hier mehr die Erscheinung des Schmerzes und der Schmerzempfindung mit ihren physiologischen und psychologischen Äußerungen zur Debatte, ein subjektives Phänomen,

das freilich objektiv wahrzunehmen ist. Vf. schränkt das Thema mit Recht auf das hebräische AT ein, sollte sich aber dessen bewußt sein, daß etwa der hebräische Jesus Sirach oder manche pseudepigraphische Schrift, ins Semitische rückübersetzt, viele Fragestellungen noch besser klären könnte.

Im ersten Teil werden hebräische Termini, die Schmerzempfindungen ausdrücken, behandelt. Unter ihnen nehmen die Schmerzen der Geburt und deren Angsterscheinungen einen bedeutenden Rang ein. Schmerzen durch Kränkung und Verletzung, in Krankheit und hoffnungsloser Lage, Trauer, Trost, Reue, Mitleid und schmerzliches Grübeln drücken sich in Wortgebilden aus, die der Vf. näher erklärt. Ob aber seelischer oder leiblicher Schmerz beschrieben wird, ob der biblische Schriftsteller direkt oder indirekt beschreibt, niemals wird uns gesagt, was eigentlich Schmerz ist, nirgend stoßen wir auf eine genaue Wiedergabe unseres deutschen Wortes.

Der zweite Teil behandelt die Psychologie des Schmerzes. Schmerzursachen sind z. B. Gesundheitsschädigungen, körperliche Züchtigungen, Geburtswehen, eigenes Leid, fremdes und nationales Unglück. Gebeine, Nieren, Leber, Galle, Eingeweide und endlich das Herz können als Sitz der Schmerzempfindungen gelten. Echt alttestamentlich ist es, wenn Gefühle und Gemütsstimmungen durch Bilder von ganz anderen Ereignissen erläutert und mit ihnen verglichen werden. Das Bild von Geburtswehen steht oft genug da, wo es eigentlich nicht hinpaßt. Auswirkungen des Schmerzes auf das Gemüt sind abwehrende Haltung gegen dessen Urheber, Hilflosigkeit und Angst, Resignation und Verzweiflung. Äußerungen des Schmerzes sind etwa Tränen oder schallnachahmende Naturlaute, deren die wortarme hebräische Sprache eine Reihe besitzt, Schweigen, symbolische Handlungen, Worte und Lieder. Der Schmerzträger ruft bei anderen Mitleid hervor. Aber auch Ekel, Spott, Hohn und Schadenfreude können Reaktion auf den Schmerz sein. Welchen Sinn hat der Schmerz, gibt es profane oder religiöse Trostmotive, was kann man tun, um den Schmerz zu beseitigen? All diese Fragen stellt und beantwortet der Vf.

Er leitet dabei zum dritten Teil über, der den Schmerz als theologisches Problem behandelt. Geschichtlichen Entwicklungslinien wird hier nachgegangen, so wenn der Schmerz im Pentateuch erläutert wird. Vieles wird hier ungesichert bleiben müssen, weil die sogenannten Quellen, Traditionskomplexe, Redaktionen oder Überlieferungsgeschichten historisch keineswegs einzuordnen sind. Unklarheit herrscht auch im deuteronomistischen Geschichtswerk. Gerade diese Abschnitte aber zeugen von Aufgeschlossenheit und Geschick des Vf. Denn wer vermöchte zu entscheiden, was zu dem objektiven Bericht durch nachdenkliches Überlegen und die Stilkünste der Schriftsteller hinzugekommen ist?

Ohne Zweifel ist die Methode in nachexilischen Geschichtsbüchern, bei Hiob, den Psalmen und Klageliedern einfacher. Der Schmerz bei den Propheten liefert ein so reichhaltiges Material, daß er gesondert untersucht werden könnte. Ausführliche Behandlung erfahren die Gottesknechtlieder, insbesondere Is 53 und Sach 12, 10 ff. Zum Thema Theologie des Schmerzes stellt der Vf. gewisse religiöse Schmerzmotive heraus, das Gericht, über die Sünde, die Reue, das Walten der Vorsehung, die Unbegreiflichkeit der Weltordnung, die Forderung Gottes, das Widerstreben der Menschen, das Mitleid mit dem Gottesvolk und das Heimweh nach dem Zion. Der Schmerz ist nicht als etwas Negatives zu beurteilen, sondern ist die wichtigste Triebfeder der Frömmigkeit. Der religiös motivierte Schmerz hat auch eine Wirkung auf Gott selbst, so daß sich von hier aus eine Reihe von Trostmotiven ergeben. Schmerz erinnert an Gott und weckt die Sehnsucht nach ihm; er ist der Anfang eines Heilungsprozesses, der Schädigungen im religiösen Leben aufweist, und kann als Züchtigungsmittel und Werkzeug der Erziehung gelten. Er läutert die religiöse Gesinnung und sühnt eigene und fremde Schuld als Voraussetzung für das Heil.

Etwas anderes als menschlicher Schmerz ist der Schmerz Jahwes, dem ein Anhangskapitel gewidmet ist. Dabei ist festzustellen, daß die Aussagen der Geschichtsbücher darüber bei den Propheten wiederkehren, nur gehaltvoller und stärker, während sie in den rein poetischen Büchern des AT mehr zurücktreten.

II. Nach den Arbeiten Fichtners und anderer ist es wohl allgemein anerkannt, daß die Sapientia Salomonis, wenigstens im überkommenen griechischen Text auf einen und denselben Vf. zurückgeht. Diese in der heutigen Einleitungswissenschaft wohl von niemand bezweifelte Annahme verteidigt auch Vf. mit bemerkenswerten Argumenten. Von dieser Voraussetzung aus ist die Bearbeitung eines derartigen Themas wesentlich erleichtert. Der Hagiograph hat eben die einzelnen Teile, die allerdings verschieden in ihrer Tendenz sind, zusammengestellt und ohne Zweifel griechische Vorstellungen und Begriffe der griechischen Philosophie in den Dienst der Offenbarung gestellt. Doch muß man sich hüten, diese Einflüsse zu überschätzen. Sie betreffen fast nur das sprachliche Kleid.

Nicht Abhängigkeit vom Griechentum, sondern das Durchdrungensein vom theologischen Gedanken früherer Schriften des AT ist es, was dem ganzen Buch das Gepräge gibt. In dieser

Hinsicht begegnen sich die drei Teile durchaus. Teil I hängt von den Psalmen und prophetischen Schriften ab, Teil II von den geschichtlichen Büchern und der Weisheitsliteratur und Teil III vom Pentateuch. Von diesen Grundlagen geht unsere begriffstheologische Untersuchung aus. Sie kann und will nicht erschöpfend sein, zumal die für das Weisheitsbuch ausschließlich charakteristischen Themata schon hinlänglich bearbeitet worden sind. Das Ganze gliedert sich in drei große Kapitel, die umfassend und allgemein sind: a) Gottesbegriff, b) Gott und die Menschen, c) Gott und die Welt.

a) Ohne Zweifel deckt sich der Gottesbegriff mit dem, was andere atl Schriften darüber sagen. Das zeigt sich in den angeführten Eigenschaften Gottes, den Gottesnamen und Gottesbezeichnungen, deren griechische Termini uns zeigen, daß der Hagiograph vollständig in der Septuagintasprache von Gott redet. In erster Linie sind es die vorexilischen Bücher, die hier den Beweis zu liefern haben. Wie diese redet auch das Weisheitsbuch vom Eifer oder Zorne Gottes, während andere spät entstandene Schriften solche Anthropomorphismen meiden.

b) Hier werden die verschiedenen Aspekte behandelt, unter denen das AT das Verhältnis zwischen Gott und Mensch sieht, Bundesvorstellung, Gottesfreundschaft, Gottes Königreich auf Erden, Zucht und Gericht. Dabei ist festzustellen, daß hier die Anschauungen oft nicht einheitlich sind.

Binde- und Mittelglied zwischen Gott und den Menschen ist die Sophia. Dieser Weisheit werden Attribute des Messias zugeschrieben. Dabei bleibt unklar, wer dieser Messias eigentlich ist, ob der Gerechte, Salomo oder ein messianischer König. Auch hier steht Sapientia ganz auf atl Boden. Denn soweit der König in Frage kommt, hat ihm Ps 89 die Züge verliehen, während der Gerechte dem Gottesknecht aus dem zweiten Teile des Isaias nachgebildet ist. Neu ist am Weisheitsbuch lediglich dies, daß es sich auch mit dem Schicksal nach dem Tode beschäftigt und auch hier Beziehungen zwischen Gott und den Menschen feststellt.

c) Auch die Anschauungen des Weisheitsbuches über das Verhältnis Gottes zur Welt sind von früheren Büchern des AT geprägt, so die über den Schöpfungsbegriff, die Offenbarung Gottes in der Schöpfung, über Gottes Vorsehung und das Wunder in seiner heilsgeschichtlichen und philosophischen Betrachtungsweise.

Ohne Zweifel bedeuten beide Dissertationen (Bonn und Mainz) eine wesentliche Bereicherung atl Theologie. Sie fördern das Verständnis mancher Probleme, die noch ungelöst sind. Beide Werke enthalten Wort-, Personen- und Sachverzeichnisse.

Freising Meinrad Stenzel

Crouzel, Henri, S.J., *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène.* (Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, Nr. 34). Aubier Editions Montaigne 1956. Gr.-8°, 287 S. — Brosch. 1200 frs.

Das Thema „Bild Gottes" findet sich fast bei allen Schriftstellern des christlichen Altertums und spielt in der Theologie des Origenes, wie bei Clemens von Alexandrien und Irenäus, eine zentrale Rolle. Der Vf. ergründet zunächst die philosophischen und die biblischen Wurzeln für diese Grundvorstellung und spürt dann den je verschiedenen und doch miteinander zusammenhängenden Ausprägungen des Bildes Gottes nach: im Logos gemäß seinem Ursprung aus dem Vater, in den geschaffenen präexistenten Menschengeistern, in den die leibhaften Menschen durchformenden Seelen, in den Veränderungen, welche durch die Teilhabe an der Sünde entstehen, und schließlich in der gnadenhaften Verähnlichung mit Jesus Christus und mit Gott. Nur der Logos-Gott ist unmittelbares Bild des Vaters, die Menschheit Jesu ist nur mittelbares Bild durch die Mittlerschaft des Logos. Im Menschengeist vor dem Sündenfall findet sich ein „Bild des Bildes" des Logos vor, dem die Sünden des Bildes des Teufels oder der Tiere (Tier-Theologie) überlagern, die es entweder verdunkeln (= läßliche Sünde) oder ganz verhüllen (= Todsünde). Dieses „Bild des Bildes" wird aber durch die Sünde nie ganz verloren und wirkt als Verlangen, als Heimweh nach Gott weiter. Die Nachfolge Christi und Gottes, ermöglicht durch das Siegel des Heiligen Geistes und durch eigene Aktivität, führt in steigendem Maße vom Abbild (imago) zum Ebenbild (similitudo), das aber erst im Jenseits als Herrlichkeitsbild Christi in voller Teilhabe an Gott verwirklicht wird. Moral und Mystik sind innig miteinander verwoben. Da Origenes selbst keine systematische Darstellung seiner Ideen bietet, hat der Vf. in anerkennenswerter Weise das gesamte Schrifttum des Kirchenvaters durchsucht, die vielen Stellen erschöpfend dargeboten und übersichtlich zusammengeordnet. An einigen Stellen (Präexistenz der Seelen, Tendenzen zum christologischen Subordinatianismus) wird der Abstand des Origenes zur katholischen Lehre von selbst deutlich. Im allgemeinen hat es der Vf. in seiner rein geschichtlich darstellenden Absicht dem Leser überlassen, das verschiedenartige Begriffsgut des Origenes (z. B. Fehlen der Unterscheidung von Natur und Übernatur) mit unseren geklärten Auffassungen zu vergleichen. Die Arbeit bietet neben dem reichen inhaltlichen Material zugleich anschaulichen Einblick in diese Frühzeit der Vätertheologie, in der noch so manches in der Lehre und erst recht in den Begriffen im Flusse war.

Dillingen a. d. Donau Hermann Lais

Moraltheologie – Pädagogik

Egenter, Richard, *Die Aszese des Christen in der Welt.* Überlegungen zum rechten Ansatz unserer Aszese. Ettal, Buch-Kunstverlag, o. J. (1956). 8°, 236 S. – Geb. DM 8,70; kart. DM 6,30.

Zunächst läßt der Titel vermuten, daß die Schrift, aus Vorlesungen für Hörer aller Fakultäten herausgewachsen, eine theologisch fundierte Darbietung der reichen überlieferten Weisheit der christlichen Aszetik an den in der Welt lebenden Christen unserer Tage anstrebt, ihren Ort also zwischen theologischer Erkenntnis und ihrer Auswertung im Leben hat. Darnach besteht zweifellos ein dringliches Bedürfnis. Dieses Bedürfnis kommt hier vollauf zu seinem Recht. Theorie und Praxis der Aszese war in der Vergangenheit vorwiegend den Sonderformen des priesterlichen und klösterlichen Lebens zugewandt und hat meist von daher versucht, dem religiös strebenden Christen in den weltlichen Berufen einige Brosamen zukommen zu lassen. E. will nun diesem Mangel nicht mit einer Art „Laienaszese" abhelfen, vielmehr unternimmt er es, die Aszese, die bewußte, zielgerechte Pflege des sittlichen und religiösen Lebens von vorneherein als das eine gleiche Anliegen und die gleiche Aufgabe aller Christen, darüber hinaus jedes sittlich strebenden Menschen aufzuzeigen. Er bestimmt klar, bis in letzte Einsichten vordringend, Wesen und Ort der Aszese im menschlichen Leben, bespricht ihre vielfältigen Notwendigkeiten und Forderungen, die verschiedenen Wege der Verwirklichung ebenso wie die stets drohenden Gefahren. Das geschieht in einer feinsinnigen, umsichtig und kritisch abwägenden, jeweils die konkrete Lebenslage anzielenden und ansprechenden Weise. So reich und fruchtbar diese Leistung ist, der Wert des Buches liegt im gleichen Maß darin, daß es darüber hinaus – und wohl vor allem – die wesentlichen Fragen und viele Einzelprobleme einer Theologie der Aszese grundsätzlich erörtert und weiterdenkt. Die Tradition der geistlichen Theologie in ihrer ganzen Variationsbreite zugrundelegend, setzt es in allseitig prüfendem Urteil die Marken des Allgemeingültigen, des individuell Bedingten ebenso wie die einer immer wieder herandrängenden Vereinseitigung, formalistischen Erstarrung, Verflachung oder Veräußerlichung und vermag die echten theologischen Erkenntnisse sehr unmittelbar zu verbinden mit den besonderen Sichtweisen des gegenwärtigen Wissens und den besonderen Verhältnissen des heutigen Lebens, die im Lichte der christlichen Berufung sowie der allgemeinmenschlichen Bedeutung aus einfühlendem Verstehen treffend gesehen und gedeutet werden. Die Ergebnisse der neuen Charakterologie und Tiefenpsychologie werden in ihrem gesicherten Bestand mit dem Hinweis auf die noch der weiteren Klärung harrenden Probleme eingearbeitet. Was E. beiträgt zur Begriffsfassung, zum Verständnis des Wesens der Aszese – im Vordergrund des Interesses steht die Azsese des sittlichen Lebensbereiches –, zur Erkenntnis der Bedingungen und Formen ihrer Betätigung, was er zu sagen hat über die nach Geschlecht, Charakter, Lebenslauf differenzierte Aszese, über ihre Funktion in den verschiedenen Stufen des sittlichen und religiösen Fortschritts, wie er die einzelnen Weisen ihrer Übung in der organischen Einheit des sittlich-religiösen Lebens würdigt, bedeutet eine wertvolle und bleibende Bereicherung der Theologie der Aszese. Trotz dem gänzlichen Verzicht auf den äußerlichen wissenschaftlichen Apparat macht die Darstellung dem Fachmann überall die Quellen und die theologische Argumentation greifbar. Die Lektüre, die dem Theologen für seine theoretische Fragestellung in gleicher Weise Gewinn gibt wie dem Leser ohne theologische Schulung, ja selbst ohne die Voraussetzung des christlichen Glaubens, bestärkt die Überzeugung, daß wissenschaftliche Theologie ihr ideales Ziel in theologischer Weisheit hat.

Freiburg i. Br. Rudolf Hofmann

Völkl, Richard, *Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin.* München, Karl Zink Verlag, 1956. (Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung, 12. Band.) Gr.-8°, XX und 354 S. – Brosch. DM 24,–.

Die Arbeit empfiehlt sich in gleicher Weise durch die sehr glückliche Themenstellung wie durch die ausgezeichnete Durchführung. Sie wählt als Gegenstand die Mitte der christlichen Sittlichkeit, Idee und Gebot der Liebe, um in diesem Punkte die in der Moraltheologie weithin bestimmende Lehre des Thomas v. A. mit dem Offenbarungsgehalt der Hl. Schrift zu konfrontieren. Mit vollem Recht sieht sie den eigentlichen Unterschied in der verschiedenen Geltung der ichbezogenen Momente der Liebe, in der nicht ganz gleichen Rolle, die jeweils der Selbstliebe zukommt. In sehr eingehender Weise untersucht sie im 1. Teil Wertung und Beurteilung der Selbstliebe in den biblischen Schriften. Dabei kann sie sich nicht auf ausdrückliche Einzelaussagen stützen, sondern muß aus den verschiedensten Zusammenhängen die je aufscheinenden Motive der Selbstliebe erheben. Schon für das Alte Testament wird festgestellt, daß einer Selbstliebe keine selbständige Bedeutung zukommt, wenn auch aus verschiedenen Gründen die ichbezogene Einstellung in der religiös-sittlichen Haltung Geltung gewinnt. Das Neue Testament – hier wird die Lehre Jesu, die Briefe des Apostels Paulus,

der Hebräerbrief, die katholischen Briefe, das Johannes-Schrifttum und die Apokalypse je für sich und in den Beziehungen zu einander untersucht — kennt die Selbstliebe nur ganz am Rande. Es gibt weder ein Gebot der Selbstliebe noch im streng biblischen Sinn eine Agape des Menschen zu sich selbst. So sehr sie als natürliche Regung des Menschen gesehen und anerkannt wird, das Interesse, jedem stets drohenden Verfall an die Selbstsucht entgegenzuwirken, steht betont im Vordergrund. Schon in den späteren Schriften des Neuen Testaments — ausgenommen die Johannesschriften — gibt es von außen kommende Einflüsse in Richtung auf eine stärkere Berücksichtigung des eigenen Selbst.

Der 2. Teil, die Lehre des Thomas v. A. betreffend, begnügt sich weder mit der Darstellung und Erklärung fertiger Thesen der thomasischen Doktrin noch beschränkt er sich auf die systematischen Hauptwerke des Aquinaten. In sehr sorgfältiger Analyse wird die einschlägige Lehre aus seinem gesamten Schrifttum erarbeitet und aus seiner besonderen, mehr ontologischen als ethischen Sichtweise verständlich gemacht. Bis ins einzelnste werden die bei Thomas vielfach anders gesetzten Akzente der Selbstliebe verfolgt. Das vorbetont metaphysische Denken läßt den großen Scholastiker bereits die göttliche Selbstliebe stärker betonen, insbesondere aber bekommt die natürliche und die übernatürliche Liebe zu sich selbst eine selbständige Stelle. Die schriftfremden Einflüsse in der Darstellung des Aquinaten werden gut sichtbar. Dabei vermeidet der Vf. mit peinlicher Genauigkeit jede einseitige Verteilung der Gewichte. Die vorgefundenen Unterschiede werden nicht verharmlost, aber auch nicht zur Gegensätzlichkeit gesteigert, Schriftfremdheit wird klar abgesetzt von Schriftwidrigkeit, so daß die thomasische Auffassung streng quellenmäßig in ihrem Verhältnis zur Schrift gewürdigt erscheint. — Im Anschluß an die umfangreiche geschichtliche Untersuchung weist der Vf. kurz auf einige sich ergebenden Folgerungen für die heutige Moraltheologie hin, um bei der hohen Autorität des Scholastikers eine Reserve gegenüber den nicht biblischen Gesichtspunkten seines Lehrgehaltes zu empfehlen.

Die Methode der Untersuchung verdient in ihrer Quellenmäßigkeit und kritischen Zuverlässigkeit volle Anerkennung. Die Darstellung ist klar. Die wesentlichen Ergebnisse werden jeweils in kurzen übersichtlichen Zusammenfassungen wiederholt. Für die Interpretation der biblischen Lehre werden die großen und bekannten Kommentarwerke, auch einige einschlägige Monographien herangezogen. Die Lehrmeinung des Aquinaten wird in selbständiger Durchsicht und Prüfung seines gesamten Schrifttums, auch der für gewöhnlich in der Theologie weniger bekannten und beachteten Teile, gewonnen. Insbesondere bietet die reiche Verwertung seiner Schriftkommentare — gewissermaßen ein Nebenertrag der Arbeit — ein sprechendes Bild der thomasischen und damit der scholastischen Exegese. Von vorneherein wurde darauf verzichtet, die geschichtliche Entwicklung der Lehre des Th. v. A. aus der theologischen Tradition, die den Umfang der Arbeit wohl gesprengt hätte, zu behandeln. Insgesamt ist der Beitrag, den die wertvolle Studie für die Geschichte der Moraltheologie gibt, nicht geringer als ihr Wert für die gegenwärtige und künftige systematische Arbeit der Moraltheologie.

Freiburg i. B. Rudolf Hofmann

Merkelbach, B. — Dantinne, G., *De castitate et luxuria.* (Quaestiones pastorales I.) Bruxelles, La Pensée Catholique-Paris, Office Général du Livre, 1955[8]. Gr.-8°, 176 S. — Preis nicht mitgeteilt.

Das in 8. Auflage erscheinende Werkchen Merkelbachs O.P., von seinem Ordensgenossen Dantinne neu bearbeitet, bedarf hier keiner kritischen Würdigung mehr. Der Seelsorger wird in allen einschlägigen Fragen eingehend und verlässig orientiert. Auch die in dieser Auflage neugearbeiteten Abschnitte über die unvollendeten Sünden der Unkeuschheit, über die Unschamhaftigkeit sowie über die Ursachen und Heilmittel der Unkeuschheit zeigen die Vorzüge des Buches. Die Verfasser urteilen klug und gewissenhaft; sie enthalten sich apodiktischer negativer Zensuren, wo diese nicht von der Sache wirklich gefordert sind. Das gilt auch für ihre Beurteilung des gegenwärtig viel diskutierten amplexus reservatus in der Ehe. — Der deutsche Leser bedauert, daß außer Niedermeyer keine deutschsprachige Literatur angeführt wird.

München/Stockdorf Richard Egenter

Stern, Karl, *Die dritte Revolution.* Psychiatrie und Religion. Salzburg, Otto Müller, o. J. Gr.-8°, 232 S. — Ln. DM 12,50.

„Wenn unser Leben mehr von der Angst vor dem Irrtum als von der Liebe zur Wahrheit geleitet wird, sind wir nicht besser als die Leute, deren Leben mehr von der Furcht vor der Sünde als von der Liebe zum Guten beherrscht wird" (S. 15). In dieser mutigen Haltung beteiligt sich der Psychiater Karl Stern, gebürtiger Bayer und nun Universitätsprofessor in Montreal, an den gegenwärtigen Bemühungen nahmhafter Theologen (Nuttin, Hostie, v. White u. a.), die Ergebnisse der Tiefenpsychologie aus ihren unzulänglichen weltanschaulichen Verflechtungen zu lösen. Eine reiche klinische Erfahrung ermöglicht es dem Verfasser, seine Anschauungen stets an Hand instruk-

tiver Beispiele zu entwickeln. Aber Stern ist nicht nur Praktiker. Das zeigen seine trefflichen geistesgeschichtlichen Rückblicke, in denen die Psychoanalyse als Kind des 19. Jahrhunderts erscheint, wenngleich sie sich durch ihre Methode des „emphatischen", einfühlenden Verstehens von der naturwissenschaftlich denkenden Psychiatrie und Psychologie entscheidend abhebt.

Dem Seelsorger bietet das Buch Sterns eine Fülle interessanter Einblicke in das Werden der sittlichen Person. Was der Verfasser zum Beispiel über die Rolle der unbewußten Identifikationen bei der Gestaltung der Persönlichkeit sagt, läßt in fast bedrückender Weise die Bedeutung der Eltern, und zwar auch ihrer unbewußten seelischen Fehlhaltungen und ihrer ehelichen Krisen, auch der vor dem Kind verheimlichten, für die vorbewußte Formung der kindlichen Persönlichkeit und seine späteren menschlichen Begegnungen erkennen.

Für den Theologen bedeutet es einen wichtigen Hinweis, daß die im Bewußtsein erscheinenden Symbole vorbewußter Identifizierungen sich vielfach mit neutestamentlichen Symbolen decken (zum Beispiel das „Den-Herrn-essen" in der Eucharistie, das „Christum-induere" des hl. Paulus). Dadurch wird die Tiefenwirkung biblischer Bilder noch besser verständlich und fällt auf das „gratia praesupponit et perficit naturam" unerwartet neues Licht.

Pastorell dankenswert ist sodann die klare Unterscheidung echter und unechter Schuldgefühle. Letztere kennzeichnen sich dadurch, daß sie unproportioniert erscheinen, unersättlich sind und sich nur vorübergehend (durch Nachgeben gegenüber den Zwangserlebnissen) beschwichtigen lassen, daß sie stark mit Angstaffekten besetzt sind und nicht nur durch vermeintliche Sünden, sondern bereits durch Versuchungen, ja durch bloße kaum beachtete Triebregungen veranlaßt werden. Auf die „leiseren" Anzeichen anormaler, pseudositlicher Erscheinungen, wie sie zum Beispiel in der Pedanterie gegeben sein können, lenkt Stern ebenfalls unsere Aufmerksamkeit.

Auch sonst erweist das Buch dem Theologen wertvolle Dienste; so etwa, wenn Stern zeigt, daß manche völlig gleich erscheinenden Erlebnisse echter Mystiker und Geisteskranker durch sorgfältige Beobachtung des Erlebniszusammenhanges, des Sinngehaltes usw. wohl zu unterscheiden sind. Übernatürliches Leben läßt sich nie auf das bloß Psychologische reduzieren. Wohl aber spielt letzteres bis in die Neurose hinein eine große Rolle auch im übernatürlichen Leben. Ein neurotisches Symptom, das man durchaus im Sinne Freuds aus der persönlichen Vergangenheit des Patienten zu erklären vermag, kann zugleich im Sinn der Jungschen Archetypen auf die Zukunft und auf eine religiöse Aufgabe hinweisen, ja kann eine mystische Begnadung „zur Sprache bringen". So schützt der Glaube keineswegs immer vor Neurosen, wie denn auch letztere nicht durch moralisch-religiöse Unterweisung unmittelbar angegangen werden können. Hochbedeutsam ist freilich die Feststellung des Verfassers, daß die religiös-sittliche Verfassung und Haltung des Psychotherapeuten auch da, wo er alle direkte moralische und religiöse Einwirkung unterläßt, auf das Unbewußte des Patienten entscheidend einwirken kann.

So wird im Lauf der immer interessanten und lebendigen Darlegungen die Grundthese Sterns überzeugend deutlich: Die gleiche Psychoanalyse, die im Rahmen der Weltanschauung ihrer Entdecker einen Abschluß der neuzeitlichen Entwicklung darstellt, die als dritte Revolution nach der des Marxismus und des Biologismus die Zerstörung der menschlichen Persönlichkeit vollendet, diese gleiche Psychoanalyse bedeutet da, wo sie von (un)philosophischen Zutaten gereinigt ist, in sich einen zwingenden Ansatz zum Verständnis menschlicher Personalität, wahrhaft eine Revolution, die wieder sichtbar macht, daß der Mensch nur in der Ich-Du-Beziehung zu leben, geheilt zu werden und darin auch sich der Gnade zu öffnen vermag.

Sterns Werk ist kein Lehrbuch. Dazu ist die Gedankenführung zu wenig gradlinig und übersichtlich. Aber es ist didaktisch sehr geschickt und führt zur lebendigen Begegnung mit Problemen, an denen der Theologe nicht vorübergehen darf, weil deren gründliche Behandlung das christliche Bild vom Menschen zu vertiefen und zu bereichern vermag. So haben wir Theologen dem Psychiater Karl Stern für diesen ausgezeichneten Anschauungsunterricht sehr zu danken.

München/Stockdorf Richard Egenter

Pöggeler, Franz, *Die Pädagogik Friedrich Wilhelm Foersters.* Eine systematische Darstellung. Freiburg, Herder, 1957. Gr.-8°, XIV und 327 S. – Ln. DM 21,–.

Bei der Fülle der Veröffentlichungen Fr. W. Foersters, seiner begrifflichen und methodologischen Eigenwilligkeit, der Ursprünglichkeit seines Ansatzes und seiner Ideen sowie der Unbekümmertheit, mit der er sich über die pädagogische Tradition und hergebrachte Schemata der wissenschaftlichen Pädagogik hinwegsetzt, mag es als ein gewagtes Unternehmen erscheinen, dieses fruchtbare, einfallsreiche Schaffen in die strengen und starren Ordnungen eines Systems zu bringen. Manche apologetischen Äußerungen des Verfassers, die seiner eigenen oder der Rechtfertigung seines Autors dienen, beweisen, daß er sich dieser Schwierigkeiten und auch der Grenzen seines Versuchs durchaus bewußt ist.

Es gehört schon der ungeheure Fleiß und die Ausdauer und vor allem auch die Vertrautheit mit den Problemen der Pädagogik der Neuzeit, sowie die gründliche Kenntnis der neueren Geschichte der Pädagogik dazu, wie sie der Verfasser besitzt, um dieser Aufgabe gerecht zu werden. In all der Vielgestaltigkeit der pädagogischen Ideen Foersters werden die Grundprinzipien freigelegt, und es ist wirklich erstaunlich und wird in der Verdichtung der systematischen Darstellung erst recht eindrucksvoll, wie katholisch die Pädagogik Foersters ist. Das Grandiose an dem Versuch Foersters ist dabei, daß die pädagogische Erkenntnis nicht auf deduktivem Weg aus einer Glaubenswahrheit gefunden, sondern induktiv aus einer Lebensanalyse gewonnen wird und doch zum selben Ergebnis führt: ein überzeugender Beweis für die anima naturaliter christiana und dafür, daß Pädagogik aus dem Glauben und „natürliche" Pädagogik sich nicht widersprechen, sondern sich gegenseitig bedingen und fordern. Hier, wie auch in anderen Zusammenhängen, sieht man, wie nahe — ohne direkte Abhängigkeit — die Pädagogik Foersters der O. Wilmanns steht.

Ein gründliches Studium einzelner Kapitel des vorliegenden Buches läßt auch deutlich werden, wie fruchtbar die Ideen Foersters für eine konfessionelle Gestaltung des Schullebens werden könnten, vor allem auf dem Gebiet des religiösen Lebens und sittlichen Strebens (vgl. das Kapitel: Nachfolge Christi — Christus als Erzieher und Lehrer. Das Vorbild der Heiligen. Das Ernstnehmen des Kleinsten. Die pädagogische Bedeutung der Askese). Es wäre für eine vertiefende Diskussion vieler pädagogischer Probleme der Gegenwart ein wirklicher Gewinn, wenn über das vorliegende Werk die reiche pädagogische Einsicht Foersters mehr zu Wort käme.

Landau/Pfalz Ludwig Leitheiser

Kirchenrecht – Liturgiewissenschaft

May, Georg, *Die geistliche Gerichtsbarkeit des Erzbischofs von Mainz im Thüringen des späten Mittelalters.* Das Generalgericht zu Erfurt. (Erfurter Theol. Studien, Bd. 2, hrsg. v. Erich Kleineidam und Heinz Schürmann.) Leipzig, St.-Benno-Verlag, 1956. 8°, XXIII und 330 S. — Brosch. DM 20,—.

Die in den Erfurter Theologischen Studien 1956 erschienene umfangreiche Abhandlung von Georg May, für welche Vf. durch Prof. Dr. E. Kleineidam den ersten Hinweis und durch Prof. DDr. Klaus Mörsdorf die endgültige Anregung empfing, lag 1954 der Theologischen Fakultät der Universität München als Dissertation zur Erlangung der Würde eines Dr. theol. vor. Sie behandelt ein für die kirchliche Rechtsgeschichte sehr interessantes Thema, das bisher von B Krusch (1897) und von K. Baumeister (1917) nur gestreift und von J. Feldkamm (1909/10) nur ungenügend untersucht worden war. Da die angeführte zahlreiche Spezialliteratur für das gestellte Thema nur wenig bietet, schöpft Vf. den Stoff hiefür hauptsächlich aus den Quellen selbst. Er benützt vorwiegend ungedruckte, sogar ausnehmend schlecht leserliche Urkunden des Domarchivs Erfurt und weitere ungedruckte Quellen aus anderen Archiven. Daneben zieht er auch die einschlägigen, meist schwer zugänglichen gedruckten Urkunden, Chroniken und Regesten bei.

Der erste Teil der Arbeit schildert die Vorgeschichte und Geschichte des Generalgerichts zu Erfurt im Mittelalter. Mit großem geschichtlichem Verständnis zeigt Vf. auf, welche Voraussetzungen (Ungenügen der Gerichtsbarkeit der Archidiakone und der bloß für den Einzelfall delegierten erzbischöflichen Richter) zum Entstehen des Erfurter Generalgerichts führten, wie dieses Generalgericht 1312 von dem weitblickenden Erzbischof Peter Aspelt errichtet wurde und wie es sich trotz mancher Wirren bei der Besetzung des Mainzer Erzbischofsstuhls bis zur Reformation ständig weiter entwickelte und immer stärker entfaltete.

Der zweite Teil der Arbeit legt die Zuständigkeit des Generalgerichts, seine Verfassung und sein Verhältnis zu den anderen geistlichen Gerichtshöfen des Erzbistums Mainz, zu den übrigen erzbischöflichen Beamten (Generalkommissar, Weihbischof) und zu der Stadtgemeinde Erfurt dar. Er zeichnet sich durch klare Systematik aus. Urkundlich belegte geschichtliche Begebenheiten werden in großer Zahl zur Veranschaulichung geschickt eingereiht. Immer wird der Unterschied zwischen Rechtssprechung und Verwaltung scharf hervorgehoben, wie er sich selbst in dieser frühen Zeit schon zeigt. Die ganze Darstellung bewegt sich in einer juristisch genauen Fachsprache.

Im Schlußwort werden mit gesundem kritischem Sinn die Vorwürfe gegen das Generalgericht in Erfurt sachlich gewürdigt, wie sie ähnlich auch gegen die anderen geistlichen Gerichte des späten Mittelalters erhoben wurden. Als Mängel bei der Tätigkeit dieser geistlichen Gerichte werden offen zugegeben die Anwendung kirchlicher Strafen im Dienst der Vollstreckung von Urteilen, selbst wenn es sich bloß um die Eintreibung geschuldeter Geldzahlungen und um die Urteile weltlicher Gerichte handelt, und der

damals stark eingerissene Fiskalismus, die Sucht kirchlicher Behörden, aus ihrer Tätigkeit möglichst viel Geld zu schlagen. Dagegen wird das Generalgericht mit Recht verteidigt gegen andere Anklagen seiner Gegner, besonders der weltlichen Fürsten, denen die Ausdehnung der geistlichen Gerichtsbarkeit überhaupt ein Dorn im Auge war. Der geistige Einfluß und die hohe Wertschätzung des vorbildlich arbeitenden Generalgerichts werden demgegenüber gebührend betont.

Die mit Fleiß und Gründlichkeit erarbeitete ausführliche Abhandlung liefert der kirchlichen Rechtsgeschichte einen sehr wertvollen Beitrag zur Erforschung der Anfänge des bischöflichen Offizials sowie der Fortschritte, welche die geistlichen Gerichte des Mittelalters für die ganze Rechtspflege gebracht haben.

München Karl Weinzierl

Delpini, Francesco, *Divorcio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della chiesa fino al secolo V.* Torino, Marietti, 1956. 8°, 138 S. — Preis nicht mitgeteilt.

In einer verdienstvollen Abhandlung stellt Vf. der Eheauffassung und Ehescheidung nach heidnisch-römischem Recht die Unauflöslichkeit der Ehe nach christlicher Anschauung entgegen. Er führt hiefür die Lehre der Evangelisten und der Paulusbriefe, die Kanones der Synoden von Elvira, Arles, Karthago (407) und einer irischen Synode (zw. 450 u. 456) sowie die Dekretalen der Päpste Siricius und Innozenz I. an. Am eingehendsten untersucht er die Lehre der lateinischen und griechischen Väter und deutet auch schwierig auszulegende Stellen in dem Sinn, daß sie (Ambrosiaster ausgenommen) eine Wiederverheiratung Geschiedener nicht zulassen. Er hebt den Gegensatz zwischen heidnisch-römischer und christlicher Lehre deutlich hervor und verfolgt den Einfluß des Christentums auf die Gesetzgebung der christlichen römischen Kaiser, besonders Justinians. Diese machte sich jedoch nicht den christlichen Standpunkt von der Unauflöslichkeit der Ehe zu eigen, sondern beschränkte nur mehr oder weniger die Zahl der Ehescheidungsgründe.

München Karl Weinzierl

Bortolotti, Roberto, SJ, *La formazione degli effetti civili del matrimonio nel regime concordatario italiano.* Romae, Apud aedes Universitatis Gregorianae, 1956. 8°, VII und 191 S. — Brosch. $ 3,—.

Das italienische Konkordat (Art. 34) und Ehegesetz (Art. 5) vom Jahre 1929, wonach der kirchlichen, nach kanonischem Recht vorgenommenen Eheschließung auch bürgerlich rechtliche Wirkungen zugeschrieben werden, hat eine Reihe von neuen Problemen aufgeworfen und eine wahre Flut von wissenschaftlichen Untersuchungen erzeugt, von denen im Diritto Ecclesiastico 1954 (S. 345 ff.) nicht weniger als 1144 aufgeführt werden. Vf. greift eines der wichtigsten dieser Probleme heraus und setzt sich scharfsinnig mit den Ansichten der verschiedenen Autoren auseinander. Er widerlegt die Meinung, anstelle der früheren Ziviltrauung sei es jetzt die vorgeschriebene standesamtliche Eintragung der kirchlichen Eheschließung, welche die bürgerlich rechtlichen Wirkungen der Ehe hervorbringt. In einer gründlichen Untersuchung führt er das Problem zu der überzeugenden Lösung: Die kirchliche Eheschließung selbst ist die eigentliche Ursache auch für das Eintreten der bürgerlich rechtlichen Wirkungen der Ehe. Die standesamtliche Eintragung derselben wird allerdings zur Bedingung hiefür gemacht. Vf. hat vorbildlich den Weg dazu gezeigt, wie schwierige Probleme bezüglich der Ehe nach dem neuen italienischen Konkordat bewältigt werden können.

München Karl Weinzierl

Deuerlein, Ernst, *Das Reichskonkordat.* Beiträge zu Vorgeschichte, Abschluß und Vollzug des Konkordates zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich vom 20. Juli 1933. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1956. 8°, VIII und 381 S. — Ln. DM 32,—.

In seiner großangelegten Abhandlung ist Vf. bestrebt, die Hauptentwicklungslinie des Reichskonkordates von 1919 bis 1945 der geschichtlichen Wirklichkeit entsprechend aufzuzeigen, ohne daß er eine Anklage oder Verteidigung beabsichtigt. Von einer genaueren Erörterung der Einzelfragen und von einer Würdigung des Inhalts des Reichskonkordats kündigt er noch eine Darstellung in Einzeluntersuchungen an, denen man mit Interesse entgegensieht.

Den Stoff für sein Werk schöpft er hauptsächlich aus zahlreichen, auch bisher unbekannten Dokumenten, die er im Geheimen Staatsarchiv München, im Bayerischen Staatsarchiv Nürnberg, im Badischen Generallandesarchiv Karlsruhe und im erzbischöflichen Archiv Bamberg sowie im Nachlaß von Rudolf Buttmann, Anton Scharnagl und Heinrich Held eingesehen hat.

In Teil I seiner Arbeit geht er den Bemühungen um das Zustandekommen eines Reichskonkordats in den Jahren 1919 bis 1933 nach. In Teil II schildert er den Abschluß und Vollzug des Reichskonkordats 1933 bis 1935. In Teil III faßt er die Konkordatswirklichkeit 1935 bis 1945 näher ins Auge; er spricht von einer Konkordatsverschlechterung 1935—1937, von der Gefahr des Rücktritts vom Reichskonkordat 1937 bis 1939 und von der Konkordatswirksamkeit 1939—1945. In Teil IV gibt er eine Zusammenfassung der Ergebnisse und unterzieht diese einer verständigen Würdigung und Beurteilung.

Aus den reichen Ergebnissen der Untersuchung sei nur kurz folgendes herausgehoben: Der Abschluß eines Reichskonkordates in An-

wendung der Weimarer Verfassung war schon zwischen 1920 und 1932 ein kirchenpolitisches Ziel des Deutschen Reiches, wurde aber infolge der Bestrebungen der Länder Bayern, Preußen und Baden nach einem eigenen Konkordat zurückgestellt. Die Initiative zum Abschluß ging im März 1933 von der Deutschen Reichsregierung aus, besonders von Vizekanzler Franz von Papen, der die Kirche gegenüber feindlichen Bestrebungen der ns. Partei rechtlich schützen wollte. Die Reichsregierung griff bei ihrem Konkordatsangebot auf die schon seit 1921 festgelegten Richtlinien zurück, weshalb das Reichskonkordat seinem Inhalt nach dem kirchenpolitischen System der Weimarer Republik zuzuweisen ist. Die Schulartikel des Reichskonkordats stimmen mit Art. 3 des Entwurfs des Reichsministeriums des Inneren vom Jahre 1924 überein. Deshalb konnte der Heilige Stuhl um so weniger das Konkordatsangebot des Dritten Reiches ablehnen. Er sah im Reichskonkordat die notwendige rechtliche Grundlage zum Schutz der deutschen Katholiken gegen weitere Übergriffe der Parteistellen. Er trachtete auch danach, die drei deutschen Länderkonkordate nach der Beseitigung der deutschen Länder noch aufrechtzuerhalten. Der Abschluß des Reichskonkordats bedeutete von seiten des Heiligen Stuhls nicht eine politische Parteimaßnahme, sondern hatte lediglich religiös kirchliche Zwecke. Auf der anderen Seite ließ sich nicht erkennen, daß der Führer des Deutschen Reichs das Konkordat bloß zu dem Zweck der außenpolitischen Hebung des Ansehens des Reiches wünschte. Die Auffassung, die zweitausendjährige Macht der Kirche habe durch den Abschluß des Reichskonkordats das junge Deutsche Reich anerkannt, geht auf eine Schlagzeile des Völkischen Beobachters (14. 7. 1933) zurück. Der Vatikan zögerte mit der Ratifikation des Reichskonkordats, die Deutsche Reichsregierung drängte darauf. Die Verhandlungen über die Auslegung des Art. 31 (Vereine) führten zu keiner Einigung. Nachdem Papst Pius XI. 1937 das Weltrundschreiben „Mit brennender Sorge" erlassen hatte, trug man sich auf deutscher Seite mit dem Gedanken, das Reichskonkordat für hinfällig zu erklären; doch Hitler verwarf diesen Vorschlag.

Mit der Gründlichkeit des selbständigen Geschichtsforschers hat Ernst Deuerlein eine Menge Stoff aus den Quellen zusammengetragen, um die Geschichte des deutschen Reichskonkordats von 1919 bis 1945 aufzuhellen. Seine wertvolle Darstellung hätte noch gewonnen, wenn er den gewaltigen Stoff mit seinen zahllosen Einzelheiten noch etwas stärker gegliedert und mit mehr Zwischenüberschriften versehen hätte.

München Karl Weinzierl

Pinsk, Johannes, *Schritte zur Mitte.* Christliche Gedankengänge. Zweite erweiterte Auflage. Recklinghausen, Paulus, 1957. 8°, 248 S. — Ln. DM 10,80.

Hier haben wir das opus posthumum des uns leider zu früh entrissenen Berliner Theologen vor uns. Diese geschliffenen Aufsätze und Meditationen, die aus der Mitte des religiösen Lebens kommen und zu dieser Mitte führen (man erkennt in Titel und Anlage die Antwort auf den ursprünglich kunstgeschichtlich gemeinten Vorwurf Sedlmayrs vom „Verlust der Mitte"), bedürfen keiner Empfehlung, da die Art des Verfassers, aus Liturgie und Theologie zur Innerlichkeit zu führen, allgemein bekannt ist und hier zu einer letzten Reife gelangt. Das Werk dient der persönlichen Religiosität und Meditation, der religiösen Gemeinschaft, der Predigt und dem Vortrag.

Ensen/Köln Theodor Schnitzler

Schmidt, Hermanus A. P., SJ, *Hebdomada Sancta.* Volumen alterum: Fontes historici, Commentarius historicus. Cum dissertationibus Olav Klesser O. Praem. et Helmut Hucke adiectoque supplemento bibliographiae a Placido Bruylants O.S.B. collectae. Romae—Friburgi Brisg.—Barcinone, Herder, 1957. Gr.-8°, 758 S. — Kart. DM 32,—.

Nach dem früher (Jg. 8, 1957, Heft 1) besprochenen 1. Bd. liegt nun der mit einer gewissen Spannung erwartete 2. Bd. mit dem geschichtlichen Kommentar zur Liturgie der Karwoche vor. Er beginnt mit einem umfangreichen Quellenverzeichnis (S. 303—336). Man muß bedenken, daß der Vf. als Leser Priester und Laien voraussetzt, die nur eine geringe Kenntnis der Liturgiewissenschaft besitzen und aus diesem Grund weithin die einfachsten Quellen nicht kennen.

Das entspricht der kümmerlichen Behandlung der Liturgiewissenschaft im theologischen Lehrgang. Unter demselben Gesichtswinkel muß das an und für sich auffallende Verfahren gesehen werden, wenn Vf. im 2. Teil die Quellentexte im Wortlaut folgen läßt. Denn kaum einer seiner Leser ist imstande, an die Quellenausgaben heranzukommen (S. 337—669). So kommt es denn auch, daß der eigentliche Kommentar nur etwa den gleichen Umfang besitzt (S. 673 bis 950). In neun Kapiteln werden die heiligen Handlungen der Karwoche behandelt, und zwar im wesentlichen wirklich historisch. Da und dort scheint es indessen auch zu einer der praktischen Seelsorge Rechnung tragenden nichtgeschichtlichen Erklärung zu kommen. So in der Gliederung der Taufwasserweihe, wo mit Bewußtsein davon abgesehen wird, daß da Stücke von ganz verschiedener Herkunft zusammengekommen und ohne Rücksicht auf logischen Aufbau der Einheit verbunden worden sind.

Wenn Vf. sagt: „hac in parte prudentiores sumus" (S. 851), so ist das offenbar pastoral gemeint. Denn die feiernde Gemeinde hätte in der Tat nichts davon, wenn ihr eine historische Einteilung geboten würde, auch wenn diese korrekter wäre.

Zu kurz kommt im Rahmen des Gesamtwerkes das Brevier. Es liegt im wesentlichen daran, daß die Forschung hier noch so weit zurück ist. Das beginnt sich schon im Quellenverzeichnis anzukündigen. Von der großen Menge der Handschriften, die in den Bibliotheken lagern, ist nur ganz wenig veröffentlicht. Aber es wäre doch möglich gewesen, mehr zu sagen. Auch die benediktinischen Breviere und Antiphonalien wären heranzuziehen gewesen, weil sie gerade hinsichtlich der Karwoche die römische Tradition befolgen. Olaf Klesser, der das Offizium behandelt, hätte durch Heranziehung solcher Quellen noch einiges mehr mitteilen können. Wenn er beispielsweise die Frage der Karfreitagsvesper erörtert, hätte er leicht aus den beiden in der *Paléographie Musicale* veröffentlichten benediktinischen Antiphonalien (Bd. 9, Antiphonale von Lucca und Bd. 12 Antiphonale von Worcester) die gesuchten Psalmenreihen entnehmen können (vgl. MThZ 8, 1957, Heft 4, S. 259). Die von Klesser dargebotenen Erörterungen sind im übrigen höchst interessant, und man darf auf das einleitend angekündigte Buch über das officium feriale gespannt sein. Für die von mir anderwärts angedeutete Merkwürdigkeit, daß in gewissen Offizien die Ps 95 bis 98 so regelmäßig herangezogen werden, scheint Vf. eine sehr originelle Lösung zu beabsichtigen. Diese Pss, so meint er, seien bestimmt gewesen, Pss zu ersetzen, die aus der Reihe 108 bis 147 ehemals in der Matutin gestanden hätten. Ohne dem Vf. vorgreifen zu wollen, muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß zum mindesten Purificatio BMV aus der Beweisführung ausscheiden muß, da dieser Psalter nicht ursprünglich ist (vgl. MThZ 8, 1957, Heft 3, S. 201). Was Weihnachten betrifft, so sind Pss 95 und 97 wirklich so weihnachtlich, daß ihr Auftreten an dieser Stelle keiner besonderen Erklärung bedarf. Auch für das Vorkommen im Aposteloffizium gibt es eine ausreichende Erklärung (vgl. aaO. Heft 1, S. 10). Zu beachten wäre ferner, daß die römischen Psalmenreihen nachweislich älter als die benediktinischen sind. Man wird gespannt sein dürfen, wie Vf. den Nachweis erbringen wird, daß die römischen Reihen in der gegenwärtigen Form, in der sie den benediktinischen zugrunde liegen, auf Gregor I. zurückgehen. Was haben die Benediktiner vor 600 gebetet?

Würdigt man das Gesamtwerk über die Liturgie der Karwoche, so muß nicht zuletzt hervorgehoben werden, daß dem für die Liturgie interessierten Priester weit mehr geboten wird als eine bequeme Vorlage für erbauliche Erklärungen. Die Einführung in die Karwoche, die anhand dieses Buches ausgearbeitet wird, erhält notwendig eine solide wissenschaftliche Grundlage. Ja, dem Priester der durchschnittlich geringen liturgiewissenschaftlichen Vorbildung wird die Gelegenheit geboten, in eine ernste wissenschaftliche Weiterbildung einzusteigen.

München Joseph Pascher

Eingesandte Schriften

Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit

Algermissen, Konrad, *Konfessionskunde.* Siebte, vollständig neugearbeitete Auflage. Celle, Giesel, 1957. Gr.-8°, XVI und 948 S. — Ln. DM 38,—.

Aristoteles, *Die Lehrschriften.* Herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Paul Gohlke. Oktav. Paderborn, Schöningh. Brosch. — Kategorien und Hermeneutik. 1951. 128 S. DM 4,80. — Erste Analytik. 1953. 216 S. DM 8,60 — Zweite Analytik. 1953. 151 S. DM 5,80. — Topik. 1952. 365 S. DM 12,—. — Über die Seele². 1953. 149 S. DM 5,80. — Physikalische Vorlesung. 1956. 352 S. DM 13,20. — Metereologie. 1955. 192 S. DM 8,40. — Über die Welt². 1952. 88 S. DM 3,—. — Kleine Schriften zur Physik und Metaphysik. 1957. 147 S. DM 6,40. — Metaphysik. 1951. 462 S. DM 12,—. — Kleinere Schriften zur Seelenkunde². 1953. 197 S. DM 6,80. — Große Ethik². 1951. 157 S. DM 5,20. — Eudemische Ethik. 1954. 277 S. DM 10,80. — Nikomachische Ethik. 1956. 335 S. DM 12,60. — Über Haushaltung in Familie und Staat². 1953. 64 S. DM 2,80. — Tierkunde. 1949. 544 S. DM 12,—.

Bernhart, Joseph, *Der Schimmer von Bethlehem.* Weihnachtslegende. (Sammlung Sigma.) München, Ars sacra, 1957. 10 : 18 cm, 32 S. — Gesch.-Ausst. DM 2,50.

Braun, Heinrich Suso, *Advents-Epistel.* (Alles wie unter Bernhart.)

Burger, Lisbeth, *Die Mauerbergs*³. Würzburg, Augustinus-Verlag, 1957. 8°, 333 S. — Ln. DM 12,80.

Deuerlein, Ernst, *CDU/CSU 1945–1957.* Beiträge zur Zeitgeschichte. Köln, Bachem, 1957. 8°, 304 S. — Ln. DM 13,40.

Estrade, J. B., *Bernadette, die Begnadete von Lourdes.* Wie ich, J. B. Erstrade, sie erlebt habe. (Kreuzring-Bücherei, 13.) Trier, Zimmer, o. J. (1957). Kl.-8°, 191 S. — Kart. DM 1,90.

Fetscher, Iring (Herausgeber), *Marxismusstudien.* Zweite Folge. (Schriften der Evang. Studiengemeinschaft, 5.) Tübingen, Mohr, 1957. Gr.-8°, X und 265 S. — Kart. DM 12,—.

de Foucauld, Charles, *Der letzte Platz.* Aufzeichnungen und Briefe. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Martha Gisi. (Sigillum, 8.) Einsiedeln, Johannes Verlag, o. J. Kl.-8°, 94 S. — Kart. DM 4,80.

Gräf, Richard, CSSP, *Mein Programm.* Ein Weg zur Innerlichkeit. 21.—25. Td. Würzburg, Augustinus-Verlag, o. J. 12°, 155 S. — Ln. DM 3,40.

Grundmann, Siegfried, *Der Lutherische Weltbund.* Grundlagen, Herkunft, Aufbau. (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, I. Bd.) Köln/Graz, Böhlau, 1957. Gr.-8°, XIX und 586 S. — Brosch. DM 28,—; Ln. DM 32,—.

Heyde, Johannes Erich, *Entwertung der Kausalität!?* Für und wider den Positivismus. (Urban-Bücher, 27.) Stuttgart, Kohlhammer, 1957. Kl.-8°, 172 S. — Kart. DM 3,60.

Holböck, Carolus, *Tractus de jurisprudentia Sacrae Romanae Rotae.* Juxta decisiones quas hoc sacrum tribunal edidit ab anno 1909 usque ad annum 1946 et publicavit in voluminibus I—XXXVIII. Graetiae-Vindobonae-Coloniae, Styria, 1957. 4°, 400 S. — Kart. DM 32,—.

Hostie, Raymond, *C. G. Jung und die Religion.* Übers. v. J. Tenzler, Freiburg/München, Alber, 1957. 8°, X und 304 S. — Ln. DM 17,50.

Jáki, Stanislaus, OSB, *Les tendances nouvelles de l'ecclesiologie.* (Bibl. Acad. Cath. Hung., Sectio phil.-theol., III.) Roma, Herder, 1957. Gr.-8°, 274 S. — Brosch. DM 35,—.

Jordan, Pascual, *Atom und Weltall.* Einführung in die Gedankenwelt der modernen Physik. Zugleich 9., neugestaltete und erweiterte Auflage der „Physik des 20. Jahrhunderts". (Die Wissenschaft, Bd. 110.) Braunschweig, Vieweg & Sohn, 1956. 8°, VII und 144 S. — Kart. DM 7,80.

Karrer, Otto, *Im Namen Jesu.* Die Grundlage des Glaubens und des Gebets. (Alles wie unter Bernhart.)

Katholische Bibel für Jugend und Volk. Als Entwurf vorgelegt von der Arbeitsstelle für religionspädagogische Hilfsmittel, Freiburg. Bilder von Albert Burkart. Freiburg, Herder, 1957. 8°, 294 S., 4 Karten. — Ln. DM 3,50.

Könekamp, Friedrich, *Viele reden — einer ruft.* Ein Selbstbekenntnis. (Kreuzring-Bücherei, 15.) Trier, Zimmer, o. J. (1957). Kl.-8°, 175 S. — Kart. DM 1,90.

Kraus, Andreas, *P. Roman Zirngibl von St. Emmeram in Regensburg.* Ein Historiker der alten Akademie (1740—1816). Sonderdruck aus: Studien und Mitteilungen OSB, Jg. 66 u. 67 (1956). 8°, 258 S.

Lotz, Johannes B., SJ, *Das Urteil und das Sein.* Eine Grundlegung der Metaphysik. Zweite neubearbeitete und vermehrte Auflage von „Sein und Wert I" (1938). (Pullacher Philosophische Forschungen, Bd. II.) Pullach bei München, Berchmanskolleg, 1957. 8°, XXIV und 218 S. — Kart. DM 18,30.

Mertens, Herman, *L'hymne de jubilation chez les synoptiques.* Matthieu XI, 25—30 — Luc X, 21—22. Excerpta ex dissertatione ad lauream in Fac. Theol. Pont. Univ. Gregorianae. Gembloux, Selbstverlag des Vf., 1957. 8°, 79 S. — Preis nicht mitgeteilt.

von Nell-Breuning, Oswald, SJ, *Wirtschaft und Gesellschaft heute.* II. Zeitfragen. Freiburg, Herder, 1957. Gr.-8°, VIII und 436 S. — Ln. DM 27,—.

Nink, Caspar, SJ, *Zur Grundlegung der Metaphysik.* Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution. Freiburg, Herder, 1957. 8°, VII und 179 S. — Kart. DM 10,80.

Pfliegler, Michael, *Dokumente der Geschichte der Kirche.* Ausgewählt von M. Pf. 2. neubearbeitete und vermehrte Auflage. Innsbruck-Wien-München, Tyrolia, 1957. 8°, 737 S. — Ln. DM 25,—.

Philipp, Wolfgang, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957. Gr.-8°, 228 S., 20 Taf. mit 37 Abb. — Ln. DM 24,—.

Problemi e orientamenti di teologia dommatica. A cura della Pontificia Facoltà Teologica die Milano. Milano, Marzorati, 1957. Gr.-8°, XXXIV und 960 S. — Geb. Lire 6.000.

Savio, Pietro, *Ricerche storiche sulla santa sindone. (Biblioteca del „Salesianum", 31.)* Torino, Società Editrice Internazionale, 1957. Gr.-8°, XXXI und 399 S. — Preis nicht mitgeteilt.

Seils, Martin, *Theologische Aspekte zur gegenwärtigen Hamann-Deutung.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957. 8°, 120 S. — Brosch. DM 9,—.

Schade, Herbert, *Unsere Tage sind ein Gespräch.* (Alles wie unter Bernhart.)

Scheeben, Matthias Joseph, *Handbuch der katholischen Dogmatik.* Sechstes Buch: *Gnadenlehre.* Dritte Aufl., hrsg. v. Heribert

Schauf. (Bd. VII der Ges. Schriften, hrsg. v. Josef Höfer.) Freiburg, Herder, 1957. Gr.-8°, XLVIII und 428 S. — Brosch. DM 25,–; Ln. DM 28,50.

Schell, Herman, *Kirche und Gottesreich.* Die Kirche als Selbstverwirklichung des Gottesreiches der Innerlichkeit und Tatkraft, der Liebe und des Lebens. Aus H. Schells Christusbuch ausgewählt und eingeleitet von J. Hasenfuß. (Reihe: Zeugen des Wortes.) Freiburg, Herder, 1957. 8°, 84 S. — Pappband DM 3,50.

Schulz, Siegfried, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium.* Zugleich ein Beitrag zur Methodengeschichte der Auslegung des 4. Evangeliums. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957. Gr.-8°, 182 S. — Brosch. DM 18,60.

Schurr, Viktor, *Seelsorge in einer neuen Welt.* Eine Pastoral der Umwelt und des Laientums. (Studia theol. mor. et past. edita a professoribus Academiae Alfonsianae in Urbe, III.) Salzburg, Otto Müller, 1957. 8°, 380 S. — Ln. DM 15,70.

Siegl, Josef, *Franz von Baader.* Ein Bild seines Lebens und Wirkens. München, Bayer. Schulbuch-Verlag, 1957. Gr.-8°, 107 S. — Halbln. DM 8,50.

Staudinger, Josef, SJ, *Die Bergpredigt.* Wien, Herder, 1957. 8°, 360 S. — Ln. DM 19,–.

Thomas von Aquin, *Summa theologica.* Deutsch-lateinische Ausgabe. Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 26. *Des Menschensohnes Sein, Mittleramt und Mutter.* Kommentiert von Adolf Hoffmann OP. III, 16–34. Heidelberg und Graz-Wien-Köln, Gemeinschaftsverlag Kerle und Styria, 1957. 8°, (15) und 646 S. — Ln. DM 22,80 (Subskr.) bzw. 27,60.

Vorträge zur Eröffnung des Instituts der Görresgesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Glauben, von J. Kälin, M. Schmaus und F. J. J. Buytendijk. (Naturwissenschaft und Theologie, Heft 1.) München, Max Hueber, 1957. 8°, 57 S. — Kart. DM 2,80.

Wermter, Ernst Manfred (Herausgeber), *Kardinal Stanislaus Hosius, Bischof von Ermland, und Herzog Albrecht von Preußen.* Ihr Briefwechsel über das Konzil von Trient (1560–62). (Reformationsgeschichtl. Studien und Texte, H. 82.) Münster W., Aschendorff, 1957. 8°, VI und 83 S. — Kart. DM 6,–.

THEOLOGIE IN GESCHICHTE UND GEGENWART

MICHAEL SCHMAUS

zum sechzigsten Geburtstag

dargebracht von seinen Freunden und Schülern

herausgegeben

von Johann Auer und Hermann Volk

Freunde und Schüler des In- und Auslandes ehren mit einer stattlichen Festschrift den hochverdienten Dogmatiker an der Universität München

*

Professor Dr. Michael Schmaus

Diese Festschrift ist ebenso ein Abbild der weitgespannten Interessen des Geehrten wie der vielseitigen Anregungen, die von ihm ausgegangen sind

*

Neue Forschungen zu bedeutenden Problemen der Theologie und deren Grenzgebiete werden in 43 Beiträgen vorgelegt

Umfang: etwa XXX und 956 Seiten, ein Bild, gr. 8°, broschiert DM 48,–

KARL ZINK VERLAG MÜNCHEN 34